CUADERNOS

AMERICANOS

MEXICO

4


FE EN
MEXICO
LA PATRIA
NECESITA
TU ESFUERZO
CAMPAÑA DE RECUPERACION ECONOMICA DE MEXICO




La pausa que refresca
Tome
Coca-Cola
MARCA REGISTRADA
Bien fría
REG. Nº 4598 "A" PROP. B-129 S.S.A.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio-Agosto de 1947 Vol. XXXIV

INDICE

Págs.

NUESTRO TIEMPO

OTTO KLEPPER. El problema histórico del mundo contemporáneo 7
EMILIO ROMERO. La política del Perú en la República 20
ANTONIO CARRILLO FLORES. La crisis del abstencionismo del Estado 37
Sociología y acción social, por NORBERTO R. BUSTAMANTE 63

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

ROLAND P. CAILLOIS. "Volver a las cosas". Evidencia e Historia 71
JUAN DAVID GARCÍA BACCA. Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre) 87
FLORENTINO TORNER. Arte puro y estética impura 118
Consuelo de la Filosofía, por JAN BAZANT 135

PRESENCIA DEL PASADO

PABLO MARTÍNEZ DEL RÍO. El hombre fósil de Tepexpam 139

Págs.

AGUSTÍN VILLAGRA CALETI. Las pinturas de Bonampak 151
JUSTO CABALLERO. La libertad, tradición española 169
"La civilización Maya" de Morley, por CÉSAR LIZARDI RAMOS 197
Filosofía de la Conquista de América, por JOSÉ MIRANDA 207

DIMENSION IMAGINARIA

FRANCISCO OROZCO MUÑOZ. Poemas . . . 213
JOAQUÍN PASOS. Canto de guerra de las cosas . 216
ERNESTO CARDENAL. Joaquín Pasos: un joven que no ha viajado nunca 224
FRANCISCO GARCÍA LORCA. Córdoba. Lejana y sola 233
HANS PLATSCHEK. Paul Klee 245
FRANCISCO ROJAS GONZÁLEZ. La cabra en dos patas 258
Crónica de la novela. Siete novelas mexicanas de hoy, por JOSÉ LUIS MARTÍNEZ 267
Arquitectura peruana, por GONZALO OBREGÓN, JR. . 276

HORA BUENA PARA EL TURISMO

El turismo en México se encuentra de enhorabuena. Por primera vez en la historia de la República se ha dado el caso de que un Presidente, al tomar posesión de su cargo, haya dedicado en su discurso atención especial a los problemas turísticos para considerarlos con favorables ojos y prometerles ayuda. Si a ello se añade que este mismo Presidente, Miguel Alemán, en su campaña a través del país, cuando era candidato, señaló con insistencia este sector del turismo como uno de aquellos que reclamaban atención y fomento dedicados, la conclusión que se desprende es obvia: se acercan para el turismo en México días brillantes.

Porque esta moderna y agradable industria no es cosa artificial aquí, que haya que crear desde sus inicios, sino que es árbol brotado espontáneamente en terreno fecundo, ya en pleno crecimiento, y que sólo necesita del cuidado y riego natural para ganar en frondosidad y atraer a su sombra a las gentes de sus contornos. Basta contar los hoteles construídos estos años últimos en la ciudad de México y en las demás del país, asi como comprobar la calidad excelente de su instalación y de su trato, para convencerse de la prosperidad turística que tales síntomas anuncian y a que responden. Pues bien, si a estas circunstancias viene a sumarse el favor oficial que al tiempo que incremente el ir y venir solícito de los amigos innumerables de México y de sus curiosos en el mundo entero, permita mejorar hasta sus últimos detalles esta industria compleja, fuente para unos de incomparable placer, de riqueza, para otros, de manera que quien llegue a México se sienta seguro de encontrar aquellas comodidades y aquel trato digno de los intensos atractivos de nuestro país, no cabe duda de que, en efecto, alborea para nosotros una época de prosperidad turística sin precedente. Y como de esta prosperidad, directa o indirectamente, a todos ha de tocarnos algo, hemos de concluir que no sólo el turismo sino todos, estamos de enhorabuena.

F. L. S.

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO VI VOL. XXXIV

4

JULIO - AGOSTO
1947

MÉXICO, 1º DE JULIO DE 1947

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

N U E S T R O   T I E M P O

Otto Klepper — El problema histórico del mundo contemporáneo.
Emilio Romero — La política del Perú en la República.
Antonio Carrillo Flores — La crisis del abstencionismo del Estado.
Nota, por Norberto Rodríguez Bustamante.

A V E N T U R A   D E L   P E N S A M I E N T O

Roland P. Caillois — "Volver a las cosas".
Juan D. García Bacca — Existencialismo alemán y existencialismo francés.
Florentino Torner — Arte puro y estética impura.
Nota, por Jan Bazant.

P R E S E N C I A   D E L   P A S A D O

Pablo Martínez del Río — El hombre fósil de Tepexpam.
Agustín Villagra Caleti — Las pinturas de Bonampak.
Justo Caballero — La libertad, tradición española.
Notas, por César Lizardi Ramos y José Miranda.

D I M E N S I O N   I M A G I N A R I A

Francisco Orozco Muñoz — Poemas.
Joaquín Pasos — Canto de guerra de las cosas.
Ernesto Cardenal — Joaquín Pasos: un joven que no ha viajado nunca.
Francisco García Lorca — Córdoba. Lejana y sola.
Hans Platschek — Paul Klee.
Francisco Rojas González — La cabra en dos patas.
Notas, por José Luis Martínez y Gonzalo Obregón, Jr.

INDICE DE ILUSTRACIONES

Frente a la pág.

FOTOGRABADOS

Operaciones de determinación de líneas equipotenciales en Tepexpam . . . 146
Huesos de las extremidades y cráneo del hombre fósil de Tepexpam "in situ" . . . „
El doctor De Terra y el ingeniero Arellano en el lugar del hallazgo . . . „
Cráneo del hombre fósil de Tepexpam . . . 147
BONAMPAK. Pintura mural representando a un prisionero . . 164
Grupo de Lacandones de las cercanías de Bonampak y miembros de la expedición científica . . . 165
Estelas de la Plaza Mayor de Copán, Honduras. (Foto R. López) . . . 204
Personaje de una de las estelas de Copán. (Foto R. Pavón Abreu) . . . 205
PAUL KLEE: Canario mago. Oleo. (Col. Clifford Odets, Los Angeles) . . . 252
„ „ Al conjuro de las estrellas. Acuarela. (Col. Jane Greewohgh, Coeur d'Alene) . . . „
„ „ El ensayador. Acuarela. (Col. Robert H. Tannahilt, Detroit) . . . „
„ „ Címbalo dragón. Oleo. (Col. Dlidlem Peter Allen Memorial Museum, Oberlin) . . . „
„ „ Uno que comprende. Oleo. Col. Georges L. K. Morris, New York) . . . „
„ „ Hoja de álbum. Oleo. (Col. Buchholz Gallery, New York) . . . „
„ „ Vorágine umbilical. Oleo. (Col. Buchholz Gallery) . . . „
„ „ Dulzura oriental. Oleo. (Col. Buchholz Gallery) 253
Subida al templo superior de Machupijchu, Cusco . . . 278
Delfos. Muro de aparejo poligonal contra temblores . . . „
Cusco. Calle de Hatunrumiyoc y piedra de los doce ángulos „
Cusco. Torre de Sto. Domingo sobre el templo del Sol . . 279

REPRODUCCIONES EN COLOR

BONAMPAK. Muro norte, parte superior. Sacerdotes revistiéndose . . . 168
„ Muro norte. Danza de animales acuáticos . „
„ Muro este. Parte de la escena de los músicos 167

Fotograbados de
FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.
Bucareli 24. — México, D. F.

Nuestro Tiempo

EL PROBLEMA HISTORICO DEL MUNDO CONTEMPORANEO

Por *Otto KLEPPER*

"La previsión humana es incapaz de determinar cuál sea la organización social última, perfecta y consiguientemente resultante de la antinomia entre el espíritu infinito y la realidad infinita. Pero la observación puede mostrarnos claramente hasta qué punto una organización social determinada se aparta de aquella suprema armonía".

LORENZ VON STEIN, 1842.

A medida que la vamos viendo en perspectiva, la guerra cuyo eco aún resuena en nuestros oídos se nos va apareciendo como lo que realmente fué: *un episodio en el proceso de transformación de la sociedad* que, dando la vuelta al mundo, tan pronto en forma evolutiva como en forma revolucionaria, caracteriza la primera mitad de este siglo sin que en la noche del futuro se avizore el desenlace.

Por sociedad entendemos la organización que regula la contribución del individuo en la consecución de los bienes generales de la vida y su participación en su disfrute. Que, en este respecto, había empezado una transformación se vió claramente cuando de la revolución rusa salió un organismo que sus promotores consideraron punto de partida de una sociedad sin clases. Sobre su verdadero carácter están fuertemente divididas las opiniones; estas discrepancias entre los discípulos de Marx y Engels se manifiestan con toda la virulencia de las querellas familiares. Pero tales controversias aparecen minúsculas a quien, como nosotros, sólo se preocupa de esclarecer de qué se trata en el momento actual. Lo importante es el hecho de la existencia de la sociedad rusa actual como una organización

distinta de la que nos era propia: la sociedad burguesa occidental.

Si la revolución rusa privó a la sociedad burguesa occidental de una de sus más importantes avanzadas, otro hecho posterior, el fascismo irrumpió en su mismo corazón. También era un movimiento político-social. Reflejaba los problemas específicos de países europeos densamente poblados e intensamente industrializados, pero pobres en recursos naturales. También en ellos la primera guerra mundial produjo una agravación de la tensión social. Su situación difería sin embargo de la Rusia prerrevolucionaria. Como en todos los países adelantados, el balance de fuerzas entre la burguesía y el proletariado estaba tan compensado que una lucha violenta difícilmente hubiera producido otro resultado que un tremendo desgaste mutuo. Y ni uno ni otro contrincante estaban dispuestos a correr tamaño riesgo. Las tentativas de reforma, particularmente la representada por la República de Weimar, fueron demasiado grises y vacilantes para arrastrar tras de sí el mundo occidental y tener en él la resonancia que era indispensable para su triunfo. Produjose la psicosis de la indecisión. Su consecuencia fué un retorno a los procedimientos primarios. La consigna fué la supresión de la lucha de clases como elemento negativo, la concentración de todas las energías en el empeño de suplementar el escaso potencial económico con una extensión del "espacio vital". Con este programa se libraba a los poseyentes del miedo a la revolución; pero también a los desposeídos del espectro de su eliminación por la falta de trabajo. Esto explica la influencia que el fascismo, sobre todo su modalidad alemana, el nacionalsocialismo, ganó sobre todos los sectores de la población. La visión de una especie de redención en esta tierra, no sólo se impuso al examen razonado de la realidad político-militar internacional, sino que creó el mito de una nueva organización social: la "comunidad popular" *(Volksgemeinschaft)*. Así como los comunistas querían resolver el problema social mediante la expropiación de las *clases poseyentes*, los fascistas se propusieron resolverlo mediante la expropiación de *naciones poseyentes*.

Ni la estructura social de la humanidad era uniforme antes de dichos acontecimientos ni lo será tampoco en el período del que nos vamos a ocupar. Una ojeada sobre el mundo

nos ofrece aún hoy todas las fases de la evolución. Subsisten modalidades sociales hace tiempo superadas sin que hasta ahora hayan causado conflictos ni siquiera desasosiego internacional. Otra cosa fué cuando la esfera que se consideraba más adelantada en la vida social: la sociedad burguesa occidental, sufrió la segregación de dos sectores que adoptaron modalidades de vida, no sólo distintas de ella, sino también antagónicas entre sí. Para comprender la trascendencia de este fenómeno no es necesario comparar el contenido ideológico de la doctrina burguesa occidental, del comunismo ruso y del fascismo italoalemán: todas las doctrinas pueden llevar a Roma. El problema que se creó y que hasta ahora ha sido imposible resolver, consistió en la repercusión del cisma político-social en las relaciones económicas mundiales. Al evocar ante nosotros el espectáculo que ofrecía la sociedad occidental (en términos geográficos el territorio de la raza blanca) antes de su descomposición, no debemos dejarnos seducir por la variedad abigarrada de razas, idiomas y formas de gobierno. Es verdad que no existía en aquel complejo ninguna autoridad política común; pero económicamente constituía un organismo de una eficacia trascendental. No obstante sus discrepancias constituía un sistema de división del trabajo dentro del cual cada país ocupaba el lugar que correspondía a sus condiciones naturales y a las características de su población. Las economías estaban especializadas y ello repercutía en los países en forma análoga a la en que la división del trabajo repercute en las individualidades. De una parte el rendimiento del trabajo alcanzó un límite sin precedentes. Este desarrollo de la actividad productiva produjo aquel alto nivel de la civilización que caracterizó la época inmediatamente anterior a la primera gran guerra. Pero al mismo tiempo las economías nacionales perdieron toda posibilidad de subsistencia autónoma y quedaron totalmente dependientes del organismo total. Este proceso de integración de una economía universal fué obstaculizado, pero no detenido, por el proteccionismo dimanante del nacionalismo económico.

La defección de Rusia y de los países fascistas destruyó la base de aquella organización mundial y produjo su descomposición. Los efectos de aquella rotura fueron análogos a los que se producirían si por ejemplo, se exigiera que un intelectual, un comerciante, un artesano o un obrero se bastaran con el

producto de su inteligencia y de sus manos. Tanto la parte sobrante del organismo occidental como los miembros segregados por las ideologías comunista y fascista quedaron cada uno abandonado a sí mismo y en presencia de una tarea que eran incapaces de realizar por sí solos. La época que siguió se caracteriza por un esfuerzo desesperado para dominar tal situación. Bajo el velo de la pereza mental y la propaganda se descubre el esfuerzo más o menos vacilante de cada uno de los pedazos dispersos del antiguo todo para salvar la distancia entre una crisis y la que la ha de seguir.

La reacción ante un malestar de este tipo —el actual no es el primero en la vida de la civilización occidental— no puede consistir en otra cosa que en la pugna por reconquistar la unidad de la estructura económica universal. Encontrar esta reconstrucción en una síntesis de las doctrinas opuestas resulta, al parecer, superior a las posibilidades intelectuales y morales de los factores en conflicto. Un sentido pequeño del interés en el campo del sistema tradicional, un doctrinarismo intransigente en el de los sistemas nuevos y no en último lugar el instinto de conservación de las posiciones políticas y militares en cada sector, llevan a unos y a otros a buscar la unidad, no en aquella síntesis, sino en el imperio total del propio sistema mediante la destrucción de los antagónicos. Esta posición desemboca forzosamente en la guerra.

La primera guerra mundial, la pública impotencia del mundo occidental para resolver razonablemente el conflicto de imperialismos, preparó el resquebrajamiento. La segunda guerra mundial inició la fase regresiva: fué una guerra de eliminación. Sólo podía producir un resultado táctico: la destrucción del aparato político-militar de uno de los tres contendientes. Fué el fascista el señalado por la fatalidad, porque era el más débil. Todas las demás consecuencias visibles de esta segunda guerra, por muy espectaculares que aparezcan, son puramente accidentales. El problema sigue en pie hasta que se decida sobre la forma unitaria de la futura sociedad.

Esta es la cuestión desde el armisticio. Cómo será esa futura sociedad y cómo llegará a formarse depende de si los sobrevivientes de ambas catástrofes resultan capaces de liquidar la hipoteca histórica o fracasan en este empeño. Si hemos de tener paz es necesario, como lo decía Lorenz von Stein hace

más de un siglo, que "sepamos observar atentamente esta gran transformación de las cosas humanas" y allanarle luego el camino. Si no se encuentra maestro capaz de esta obra, el drama terminará en una catástrofe para una generación que no habrá sabido estar a la altura de su destino.

Sería erróneo esperarlo todo de la organización de las Naciones Unidas. Ella no es más que el teatro de la acción y lo que en él contemplamos recuerda fatalmente el adagio de que la coalición es la fórmula más íntima de la rivalidad. Por otra parte vale la pena de buscar en las enseñanzas pasadas si existen normas que regulen el curso de las transformaciones sociales. Si es así, nuestro pensamiento encontrará una ruta que los acontecimientos diarios serán incapaces de desviar.

El ejemplo histórico que hallamos más a mano es el movimiento social que se operó bajo el signo de la Revolución francesa. Tuvo un éxito análogo al de la Revolución rusa. Al desaparecer del horizonte la humareda causada por la explosión, se vió que había desaparecido la sociedad feudal y en su lugar se divisaban los contornos de la sociedad burguesa.

Toda persona imparcial y observadora había podido darse cuenta de que la transformación se aproximaba y era inevitable. Sin embargo fué recibida por el mundo con reserva. Esta actitud negativa no fué privativa de los sectores a quienes el feudalismo había favorecido. La de la burguesía de los demás países no fué menos radical. Sólo así fué posible la intervención armada de Europa en favor del orden tradicional. Esta intervención consolidó sin embargo la sociedad naciente y esta consolidación se reforzó bajo la dictadura napoleónica. Es verdad que Napoleón suprimió las libertades ciudadanas que habían sido la bandera de la revolución y se ganó la fama de déspota y traidor; Beethoven le retiró la dedicatoria de la Heroica. Y sin embargo, no sólo prevaleció el resultado social de la revolución, sino que Napoleón lo difundió por doquier. Cuando decía a los españoles:

> "He suprimido los derechos feudales, el egoísmo, la riqueza y la prosperidad de una minoría que perjudicaba vuestra agricultura más que los rigores de la canícula. Del mismo que no hay más que un Dios tampoco debe haber en un Estado más que una justicia. Todas las justicias particulares eran usurpadas y contra-

rias a los derechos de la nación. Yo las he abolido. Vuestros nietos me bendecirán como vuestro regenerador".

no logró, es verdad, cautivar a sus oyentes y exageró la clarividencia de sus descendientes; pero dijo una verdad que había de serlo para un mundo mayor que la pequeña península.

En apariencia la victoria del antiguo régimen acabó con la Francia revolucionaria y con la división de la sociedad occidental. Pero, en realidad, el cambio que se había empezado a operar en la estructura del continente continuó, a pesar de la Santa Alianza, con el desarrollo de la sociedad burguesa.

Toda transformación social de gran estilo, es decir: que aspira a crear un nuevo tipo de sociedad, ha de pasar, como aquélla, por tres fases principales:

1.—Tales revoluciones no son meras consecuencias del malestar dentro de los países en los que se producen. La crisis que los origina se extiende gradualmente y mina la vitalidad del organismo social por doquier alcanza. El sistema feudal estaba en Francia superado; pero en el resto del continente estaba también en crisis.

La revolución brota en aquel punto en que el orden social existente ofrece la menor resistencia; allí donde, como decía Lenin, "la clase dominante ya no puede y la dominada ya no quiere".

Como además aparece como síntoma de una crisis social general, sus promotores están convencidos de que su misión es una misión histórica. Por ello todas las revoluciones tienden a extenderse más allá de su lugar de origen.

Y sin embargo esas tendencias expansionistas han de fracasar. Cuando se está en presencia de una pluralidad de enemigos —esta es la situación de todo movimiento revolucionario— la probabilidad de éxito está precisamente en el punto de la máxima resistencia. Cuando se ha vencido al más fuerte, cae por sí sola la resistencia del débil; pero si se dirige el primer ataque contra el débil, el fuerte tiene tiempo para prepararse y buscar aliados, y, tarde o temprano lo detiene. No sólo la revolución nace en el punto de la mínima resistencia del orden existente, sino que además sólo puede seguir actuando sobre la línea de esta misma resistencia. Si se quiere extender depende de la ayuda de sus simpatizantes del exterior. Ha de ir hacia ellos. La resistencia de la clase dominante es mayor si sus

enemigos son pocos y menos si son muchos. Esta estrategia de la mínima resistencia es la fatalidad que pesa sobre los procesos revolucionarios, localizándolos de tal modo que únicamente triunfan en el país en donde han nacido. Las grandes revoluciones nunca han triunfado más allá de los países en donde se han producido.

2.—El período siguiente o posrevolucionario se rige por la oposición entre la sociedad antigua y la nueva. Esta oposición se mantiene implacable a causa de que, con el tiempo resulta insostenible la segregación económica producida por la revolución. La nueva sociedad busca en una dictadura el medio de consolidarse y de defenderse contra infiltraciones del exterior. En la sociedad vieja sucede en el fondo lo mismo, aun cuando aparentemente no lo parezca. Sigue la lucha de clases. La clase dominante procura conservar sus privilegios, la dominada se esfuerza por suprimirlos: simpatiza con su compañera empeñada en una revolución. Al mismo tiempo se da cuenta de que los frutos de la revolución van a ser más modestos de lo que se esperaba en el entusiasmo que le dió origen; que la evolución derivará poco a poco hacia la senda misteriosa por la cual la historia se desliza hacia su destino. La clase dominante se siente insegura y busca el compromiso. La clase dominada lo prefiere a la franca revolución. Con ello se establece entre ambas clases un convenio tácito de defensa contra toda amenaza al orden social.

3.—No hay ninguna regla que nos diga en favor de quién se decide el conflicto entre ambas formas sociales. Lo único cierto es que la sociedad que sale de un período revolucionario es una entidad "sui generis" que ofrece características de las dos formas sociales que acaban de rivalizar.

Aun cuando el péndulo parezca inclinarse hacia la derecha, no por ello estamos en presencia de una restauración, pues el reformismo ha empezado a modificar la estructura del cuerpo social y no se detendrá ya. Así transcurrió la reforma social iniciada por la Revolución francesa. Pero aquella reforma no pudo imponerse por sí sola. Los ejércitos napoleónicos abrieron la primera brecha; las llamadas constituciones napoleónicas implantaron por doquier un nuevo sistema de clases. Pero los movimientos nacionales contra la dominación extran-

jera se apoderaron de la situación y presidieron su ulterior desenvolvimiento.

Si el conflicto termina en la destrucción de la sociedad vieja, el desarrollo de los acontecimientos es mucho más duro. No hay que pensar en que la sociedad nacida inmediatamente de la revolución se quede tranquilamente con la herencia de la que le precedió, sino que siguen nuevos levantamientos y nuevas situaciones revolucionarias hasta que resulta en definitiva una organización social que logra empalmar con la tradición. Todos los cambios de gran envergadura empalman con la situación que han derrocado una vez la han logrado vencer. Entre ambas situaciones queda uno de aquellos sombríos períodos de los que dice Hegel que "pasan sin que la evolución haya progresado, sino que en ellos parece haberse destruído todo el progreso de la civilización y después de ello hay que empezar de nuevo a fin de reconquistar, con ayuda de los escombros que se han logrado salvar, a costa de innumerables sacrificios, de crímenes y de penas, una región a la que habíamos llegado tiempo atrás".

Con ello volvemos al presente. La Rusia zarista estaba muy atrasada en relación con el mundo occidental; representaba una especie de transición de la sociedad feudal a la burguesa. Los elementos feudales se habían convertido ya en meros parásitos, al paso que la burguesía no había logrado arraigar. Rusia era pues el punto de la mínima resistencia. Apenas involucrada en la guerra, se descompuso.

Los bolcheviques, una vez dueños del poder, creyeron posible si no el planteamiento de una "revolución mundial", sí al menos la extensión del movimiento a una parte de los países más adelantados, especialmente a Alemania derrotada, y en tal sentido se orientaron de momento. Más tarde apareció la discrepancia entre Stalin y Trotzky sobre si era más conveniente seguir la trayectoria del expansionismo revolucionario o dedicarse simplemente a la consolidación de la posición rusa. Todas las tentativas expansionistas habían fracasado. Los desórdenes en Alemania fueron fácilmente reprimidos, Hungría restaurada sangrientamente, la relación chino-rusa aceptada por Sun Yatzen, liquidada por Tschiang Kai Tscheck con un resto de comunismo ambulante y perseguido. Cuando Trotzky se separó del poder, el problema ruso no era siquiera si había

que continuar o no por la vía expansionista, sino si se debía mantener el experimento socialista en un país o desistir de él.

Causa extrañeza que la idea del expansionismo revolucionario apareciera en Rusia donde el pensamiento político-social está mucho más arraigado que en los países burgueses. No es de creer que los revolucionarios rusos fueran víctimas del "intuicionismo" que hizo creer a Hitler que, siguiendo la táctica de la mínima resistencia se podía llegar a dominar el mundo entero. Tampoco es fácil que olvidaran el hecho evidente de que los conflictos sociales ofrecen diferente grado de tensión en los diversos países, por lo que las tendencias revolucionarias y las reformistas conviven en el mundo y las últimas acaban por bloquear a las primeras.

La explicación está en la totalidad de las doctrinas de Marx y Engels. Ambos eran *rerum novarum cupidi* y además alemanes. De las leyes que rigen la convivencia humana, tal como ellos las entendían, quisieron hacer toda ua filosofía. Esta filosofía desembocaba en la tesis de que incumbía al proletariado, con exclusión de las demás clases sociales, la tarea de regenerar la sociedad humana. El materialismo histórico puede, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento ser cierto o, como nosotros creemos, erróneo. Pero cierto es que, sin su fascinadora apelación a las ansias de liberación de los desheredados, ni el movimiento obrero hubiera llegado a ser el factor político universal que hoy representa ni se hubiera formado en Rusia aquel potencial de voluntades que trajeron a ella la nueva forma social y la sostienen. Pero las esperanzas que la tesis de la predestinación proletaria hizo nacer iban mucho más lejos. Se creía que, una vez el poder en un país estuviese en manos del proletariado, las masas obreras, inflamadas por la fe de la convicción, se levantarían y barrerían al enemigo incluso en los países en los que imperase la corriente reformista. Aquella esperanza fracasó: el instinto que lleva a la clase dominada en territorio no revolucionario, a no mezclarse en la revolución, fué más fuerte que el potencial semi-religioso del materialismo histórico.

Para determinar hasta qué punto ha llegado el desarrollo de la antinomia entre la sociedad rusa y la sociedad burguesa, no tenemos más que volver nuevamente los ojos a la revolución francesa. Se acostumbra a dividir el período de rivalidad entre

la Francia revolucionaria y el resto de Europa en dos etapas separadas por la paz de Amiens. En la primera etapa Francia hacía una lucha defensiva por obtener su reconocimiento en pie de igualdad con los demás países, a pesar de su organización social diferente de la de ellos. Esto lo consiguió en la paz con la Gran Bretaña. Pero apenas había transcurrido un año desde aquella paz, cuando Francia emprendió de nuevo la guerra. Esta guerra fué ya una guerra agresiva del expansionismo napoleónico y acabó en una derrota.

Aun no se había establecido entonces la costumbre de que el vencedor se erigiera en legislador y juez sobre el vencido; pero se discutió con la misma pasión que en la actualidad el problema de la culpa de la guerra y se mostró tan poca comprensión como hoy por las causas del conflicto. Inglaterra objetaba las intromisiones de Napoleón en el continente. Napoleón acusaba a Inglaterra de sustraerse dolosamente a sus compromisos, especialmente en lo tocante a la devolución de Malta a la Orden de San Juan. Por muy fundadas que fuesen ambas acusaciones, nada tenían que ver los hechos relativos con el complejo causal. La distinción de principios entre las guerras de la revolución y las napoleónicas carece de sentido. Ni la rehabilitación internacional de Francia ni las obligaciones del tratado de paz modificaron en lo más mínimo la situación. Siguió incólume el factor que la informaba: la antinomia entre dos concepciones sociales. Napoleón puso el dedo en la llaga cuando declaró que su deseo, después de la paz de Amiens, había sido que las instituciones francesas se desarrollaran pacíficamente y a ello había encaminado sus esfuerzos. La restauración de la Iglesia, el establecimiento de una nobleza, las facilidades a la repatriación de los emigrados, el reconocimiento de la primogenitura, la coronación y el matrimonio con María Luisa no se explican totalmente por el amor propio ni por una concesión al instinto de diferenciación. Napoleón consideraba todo ello como un esfuerzo por "poner las instituciones francesas en armonía con las de Europa", es decir: como un esfuerzo por resolver la antinomia existente entre los dos tipos de sociedad. Pero esto era una ilusión. Más en lo cierto estaba el conde austríaco Stadion cuando, después de haber leído la reorganización de la nobleza francesa decía: "A pesar de todo, el gobierno francés sigue en oposición con

todos los demás gobiernos antiguos". Se habían corregido los excesos revolucionarios y se habían restablecido las antiguas formas. Y sin embargo no variaba el carácter de la nueva sociedad. Su fundamento: la liquidación del feudalismo y el establecimiento de la igualdad ciudadana, quedaba intacto. Si Napoleón hubiera intentado una restauración material, hubiera fracasado porque precisamente debía el poder al mandato de evitar la restauración.

Por el mismo motivo no podía el concierto europeo alcanzar una armonía, del mismo modo que esto es imposible mientras los instrumentos de cuerda y los de viento en una orquesta se empeñan en tocar en diversos tonos. Europa constituía, desde largo tiempo, un solo organismo económico. Su división en dos sistemas sociales había destruído aquella unidad. Como ello era insostenible, nació la tensión política y el deseo mutuo de eliminar el orden social extraño. En ello vemos, los que no sentimos el problema de la culpa de la guerra, la causa única y permanente de las guerras de la revolución, del expansionismo napoleónico y de la cruzada por destruir al Corso.

En términos de paralelismo histórico nos encontramos hoy en una fase análoga a la del expansionismo napoleónico. Hasta ahora han tenido los rusos más suerte que los franceses hace siglo y medio. Las tentativas de intervención después de la primera gran guerra fueron débiles y desgraciadas. El aislamiento subsiguiente de la Unión Soviética redujo considerablemente los puntos de fricción con el resto del mundo. El conflicto entre el fascismo y el mundo occidental desvió la atención de éste del problema ruso. Cuando apareció el peligro de una intervención nacionalsocialista, lograron los rusos que el occidente recibiera el primer golpe y con ello se hizo posible la coalición con él, sin la cual su propia defensa hubiera sido imposible. Finalmente, la confusión causada por el fin súbito de la guerra y el ansia general de paz dieron de pronto a los rusos la posibilidad de extenderse en forma análoga a la que la hizo Napoleón, pero teniendo éste que luchar.

Consecuencia lógica de tales hechos es que la política rusa tienda ahora a resquebrajar los fundamentos de la sociedad burguesa e imponer una asimilación a su propio sistema social tan lejos como su brazo pueda alcanzar. Es secundario que esto se realice en forma democrática o mediante una verdadera

sovietización o simplemente mediante la ocupación militar. Igualmente fatal es que las potencias occidentales, dentro de su esfera de influencia, tendrán que renunciar a su política destructiva y pugnar por el fortalecimiento de la sociedad burguesa. Ambos fenómenos son independientes de toda consideración subjetiva, ya de las personalidades rectoras, ya de las masas populares. Si fuera posible intercambiar los gobiernos y aun repetir la operación alternativamente, se haría un experiencia muy curiosa; pero no se modificarían en absoluto los acontecimientos.

La interpretación más o menos consciente de este hecho en el sentido de que el contacto entre oriente y occidente es estéril y negativo, es causa de que se extienda la opinión de que es inevitable una tercera guerra mundial. Lo es tan poco como lo fueron las dos que hemos sufrido. El peligro estriba simplemente en que la gente encuentra más fácil recurrir a la violencia que atenerse a los dictados de la razón. Sin perderse en el campo de las hipótesis puede afirmarse que en uno y otro lado dormita un potencial sintetizador. La cuestión consiste en activarlo.

El medio más sencillo: el del intercambio de ideas, está vedado. Según la doctrina de Marx y Engels, sobre todo en la versión leniniana, la sociedad burguesa es una sociedad mórbida cuyo merecido ocaso está a la vista. En cambio, la doctrina burguesa considera el experimento ruso como una tentativa de realización de una, por cierto no agradable, utopía, experimento que ya va camino del fracaso. No importa lo que haya de cierto y de erróneo en ambas doctrinas. En Rusia los problemas político-sociales no se discuten más que con arreglo a la interpretación auténtica. La masa de la sociedad burguesa se niega por su parte a examinar siquiera cualquier idea social que provenga del campo soviético.

Cada uno de los dos contendientes tiene en su mano desmontar al otro si es capaz de hacerse dueño de su propia situación. Lo que los hombres de los siglos XVIII y XIX apenas sospechaban es hoy una perogrullada: conocemos el concepto de la sociedad, la anatomía de su organismo y las modalidades de su funcionamiento. Hoy podemos determinar la realidad y el curso que ella lleva, del mismo modo que los médicos pueden diagnosticar y pronosticar una enfermedad. Podemos

construir en el pensamiento una sociedad tal como debe ser en términos de razón. En cualquier lado de la "cortina de hierro" se puede ir derecho a la realización de esta sociedad sin preocuparse de lo que se hace o deja de hacer en el otro. Lo único que falta es la decisión moral de obrar.

Si en uno de ambos campos apareciera de pronto aquella voluntad creadora con el empuje natural que da la seguridad de sí mismo, la crítica negativa se esfumaría en el otro campo. Todas las fuerzas ahora latentes de sintetización de la antinomia político-social despertarían y la tensión desaparecería de pronto.

LA POLITICA DEL PERU EN LA REPUBLICA

Por *Emilio ROMERO*

En toda la vida peruana hay dos sistemas que sobreviven. La vida del indio que arranca desde muy lejos y la de la masa de población blanca y mestiza, formada en los siglos del coloniaje español. Para iniciar el estudio de la conducta pública y de la conciencia política del sector dominante en la economía y en la vida política del Perú, es decir, de los blancos y mestizos, hay que hacer un previo sondeo en las clases sociales al iniciar el Perú su vida republicana.

Después de tres siglos de dominio español, en el Perú de comienzos del siglo XIX, habían los siguientes grupos sociales:

La aristocracia blanca descendiente de la burocracia virreinal que era numerosa en Lima y reducida en algunas provincias. Pueden asimilarse a ese grupo, los descendientes de los encomenderos, viejos terratenientes de las provincias del Perú.

Esta clase social estaba regida por las leyes y costumbres españolas. La riqueza de este grupo estaba congelada por las leyes de mayorazgos que otorgaban a los primogénitos los derechos de sucesión. Había en consecuencia un gran excedente de gentes de este grupo que encontraban en la milicia o en la clerecía un acomodo para sus existencias. Para ellos existía además la institución de censos y capellanías, que obstaculizaba el movimiento de la propiedad. Las "manos muertas" o propiedades de conventos también contribuían al sostenimiento de conventos y monasterios, donde se refugiaban los excedentes del grupo aristocrático colonial.

En otro extremo social estaba la masa indígena peruana. Para ella se habían dado leyes tutelares numerosas. A una gran parte de los indios se les dió tierras con la condición de que pagaran tributos. Los que no recibían tierras no pagaban tributo. Por ellas lo hacían sus encomenderos o patrones.

Pero entre las clases aristocráticas y las de los indios, habíase formado una numerosa clase social, que bien puede llamarse clase media. En ella habían muchos mestizos enriquecidos por su trabajo, muchos caciques indios adinerados especulando como recaudadores del tributo de sus compañeros de comunidad. Habían segundones y también antiguos aristócratas venidos a menos, que habían hipotecado y vendido sus bienes a los mestizos por no trabajar. Esta clase media también tenía grandes excedentes sin ocupación, pero eran absorbidos por la milicia y los conventos.

En realidad habían tres grupos sociales, no desde el punto de vista racial, sino de la situación económica. Los excedentes estaban acomodados en la iglesia o en las milicias del Rey.

Las clases sociales

Al comenzar el siglo XIX, las clases sociales del Perú tenían resuelto su sistema económico de existencia. La iglesia, la esclavitud, la burocracia, las manos muertas, instituciones que hoy podemos destrozarlas con la crítica fuera de lugar y de tiempo, cumplían su misión. Aristócratas, mestizos, indios y criollos, estaban acomodados, porque estaban conformes en el espíritu de la época.

Pero el espíritu de la época colonial comenzó a ser demolido con las nuevas ideas surgidas por dos acontecimientos colosales. La revolución americana y la revolución francesa. Aunque un siglo de programas oficiales nos han hablado solamente de la influencia de la revolución francesa y ocultado la revolución socialista de 1848, no hay duda que la revolución americana ejerció una poderosa influencia en los espíritus. Las nuevas ideas propagadas por la revolución alejaron a las juventudes de los conventos y monasterios; inspiraron a los legisladores a acabar con las manos muertas y los mayorazgos; los censos y las capellanías. Las milicias reales desaparecieron, mientras tardaban en organizarse los nuevos ejércitos nacionales. El resultado fué que después de consolidarse la independencia del Perú en la batalla de Ayacucho, todo aquel excedente social que era alimentado por los conventos y milicias, pasó a formar una nueva clase de gentes sin pan, sin techo y

sin ocupación. Gentes que ya no tenían fe para hacer llevadera su vida al margen del convento, al que más bien veían con desprecio al influjo de las ideas liberales.

He aquí la clave para una revisión y nueva interpretación de la historia del Perú republicano.

Las tres etapas de la vida política republicana

La historia del Perú ha sido interpretada solamente por los actos militares de sus caudillos o por la gestión de los fugaces gobernantes de la casa de Pizarro. También ha sido vista desde un flanco que se puede llamar de orden público, al través de las revueltas que ensangrentaron la vida política de los primeros años del Perú.

Pero no ha sido vista desde el plano popular y de las necesidades vitales de la nación. Se recuerdan los mostachos de algún mariscal y los chistes malos de algún dictador, pero no se investiga sobre la vida misma del pueblo peruano, para saber si tenía una conciencia pública y una voluntad política.

La primera etapa de formación nacional

Debido a ese modo parcial de enfocar la historia del Perú, se ha calificado a la primera etapa de nuestra vida republicana, como de anarquía política, de desorden administrativo y de caos. Esa época abarca desde 1825 hasta el advenimiento del guano como riqueza nacional, que coincidió con el encumbramiento político del Mariscal Ramón Castilla. Vista la vida peruana desde arriba, es en realidad una época de desorden y de sucesión de golpes militares. Pero la vida del Perú no era simplemente el interés por la ocupación del sillón presidencial. Esa es la historia de una exigua minoría de ambiciosos. No olvidemos que había una nueva clase social desheredada, a la que la colonia no reconocía derechos y que la República ignoraba, ya que se había transferido a la alta dirección de los destinos la misma aristocracia privilegiada de la Colonia.

Esa clase media era la que iba a formar filas en las huestes de cualquier general revoltoso, simplemente por la necesidad de asegurarse un pan y un capote, pero principalmente por la

expectativa de obtener un destino permanente y más tarde una pensión del Estado. En este sentido, las revoluciones de la primera época republicana del Perú han tenido un contenido económico y social indudable, pero con aspiraciones máximas a soluciones burocráticas, porque la burocracia fué la meta de las aspiraciones y de la educación española colonial.

Los veinte primeros años de la vida republicana del Perú no han sido pues de anarquía ni de caos, sino de formación nacional y de resolución de problemas sociales. El Perú se vió agitado por numerosas convulsiones que delataban una profunda inquietud social y económica, cuyos más saltantes problemas podemos señalar.

El año 1828, se debatió el problema de tierras que hasta entonces sólo se había planteado como base económica exclusiva de los indios, de acuerdo con el criterio español. Pero el año 1828 aparecen las primeras voces de los cholos y mestizos que también reclamaban para ellos el derecho a tener tierras de cultivo. En esos debates surgen las ideas más extremistas sobre la propiedad, que jamás se han vuelto a debatir en el Parlamento Peruano.*

El año 1832 se debatió y resolvió el problema de los diezmos eclesiásticos que pesaban sobre la agricultura y la ganadería en forma aplastante y se consiguió liberar en cierto modo a la economía nacional del parasitismo mortal de la iglesia.

Se plantearon las bases del comercio libre, de la colonización y de la explotación de todas las fuentes de recursos materiales del país. El Estado inició su vida en un marco de austeridad y honradez. Se iniciaron las bases de una formación estadística y presupuestal que permitiera tener en un lejano día un presupuesto y un crédito saneado. Se iniciaron obras de riego y se planteó la transformación técnica de la industria minera, destruída y acabada bajo el régimen español. Mientras los historiadores siguen los pasos de los generales, desdeñan los esfuerzos formidables para llevar a las altas cumbres andinas los primeros altos hornos o las instalaciones mineras de lixiviación. Algunos extranjeros, ayudados por grupos de mestizos y numerosa gente indígena, iniciaron una nueva etapa económica en el Perú. El pueblo peruano se esforzaba en seguir

---

* En el Congreso de 1828, algunos expusieron la tesis de que la tierra pertenece al que la trabaja.

produciendo su escaso trigo y sus finas papas. Mestizos de todas partes del Perú luchaban por resolver su situación económica y en esa forma iban haciendo la verdadera historia del pueblo peruano.

El pueblo en la primera etapa de la historia republicana, tenía una evidente conciencia política y una suprema voluntad. La voluntad de vivir y de progresar, engendró la lucha fratricida bajo el mando de los militares. Pero además había una profesión de fe democrática fresca y nueva, proveniente de los recientes días de la revolución por la independencia. Los pueblos no acataban los subterfugios de las usurpaciones del poder. El pueblo de Lima, en masa se alzó a favor del presidente constitucional Orbegoso. Arequipa se levantó en armas cada vez que la Constitución era atropellada.

Hubo además una corriente federalista que engendró cruentas luchas nacionales e internacionales.

Todo aquello prueba que la primera etapa de la vida republicana fué de formación nacional intensa y batalladora, con un evidente contenido social y económico; era una línea definida en política y en religión.

La etapa política del período

De ese laboratorio donde se estaba formando el alma nacional, debió haber surgido una nación vigorosa en todos sus aspectos, de no haber interferido en la vida nacional el guano, poderoso fertilizante, de gran valor financiero. Su influencia en la vida peruana fué tan poderosa, que anuló todo lo hecho en la primera etapa, inaugurando una nueva era que los historiadores no vacilan en calificar como la mejor y más brillante del pasado siglo, sugestionados por el éxito de los caudillos militares o civiles; por la brillante oratoria de los parlamentarios de ese período; o por el fausto y la magnificencia social obtenida con los ingentes ingresos del guano. Sin embargo, esa segunda etapa de la historia peruana oculta como las tumbas de los faraones, debajo de una máscara de oro, una momia inútil y carcomida.

El pueblo del Perú sintió una evidente decadencia democrática en todo el período comprendido entre la aparición del

guano (1845) hasta fin de la desgraciada guerra con Chile. Las industrias agrícolas y forestales decayeron completamente. La minería no logró levantar cabeza. La colonización asiática fracasó; no había brazos para la agricultura. El Perú sólo explotaba guano. Esto significó la pobreza del pueblo y la desnutrición. Un pueblo hambreado no puede ejercer derechos políticos. Por eso el gobierno de Castilla pudo iniciar la más completa centralización de poder y de administración, hasta hacer desaparecer las rentas municipales a favor del Estado. Suprimió los impuestos eclesiásticos para llenar sus vacíos con la renta del guano, con lo que unió los intereses del Estado a las necesidades de la Iglesia, que antes eran independientes, con las funestas consecuencias políticas que tuvieron y aún tienen.

Siendo el monopolio industrial del guano un privilegio del Estado, sus utilidades no se emplearon en obras reproductivas, en la de riegos o caminos de penetración a las selvas. Se inició una era de corrupción. Los parlamentos no controlaban los gastos ni ponían coto a los derroches. Y esa gran clase media desheredada que buscaba un acomodo en la primera etapa, encontró al fin la salvación de su problema, pero en el Presupuesto de la República que permitió crear una amplia burocracia. Se aumentan los efectivos del ejército, se crean las bases de la armada nacional, se crean canonjías rentadas y en fin todos encuentran una solución feliz y cómoda a sus problemas, con cargo a las entradas del guano.

Los que no tenían parte en el festín, al menos no pagaban impuestos, pues la vía tributaria del país se anuló. Nadie pagaba impuestos. El guano cubría todas las necesidades. Reinó la paz y surgió el aplauso nacional que aún perdura hasta hoy, a los gobiernos brillantes del "dolce far niente", que acabaron con el vigor revolucionario del pueblo, que enseñaron el camino del Presupuesto, no el del trabajo, para la solución del problema económico del hombre.

Ese sistema tuvo, sin embargo, sus profetas que lo condenaron en brillantes frases, temerosos del desastre final. Pero los gobiernos ya habían aprendido el arte de hacer callar por la prebenda, la combinación o el destierro. La impunidad se erigió en sistema, junto a la audacia, el ditirambo y la adulación.

Hubieron intentos de organización sobre nuevas bases, pero las gentes ya estaban corrompidas en las principales ciudades y completamente inermes y decepcionados en las provincias. Los intentos de resurrección política fueron patrocinados por Manuel Pardo, el año 1887, con el nombre de Partido Civil, para terminar con la casta militar que desde la independencia del Perú ocupaba sistemáticamente la primera magistratura del Estado. Pero el idealismo de Manuel Pardo no fué secundado por sus partidarios, pertenecientes por entero a la plutocracia guanera y que no querían sino tener el poder en beneficio de los intereses de su clase. Más tarde surgió Nicolás de Piérola, bajo el gobierno de Balta, no como un movimiento nacional pero si como una fuerte señal de oposición a los viejos métodos, constituyendo una promesa y una esperanza. Pero nada más. Llegó la guerra con Chile, que encontró al país en una crisis moral y política completa que lo arrastró a la derrota, finalizando así la segunda etapa de la vida política del Perú, ahogada por las emanaciones del guano.

Esta es la verdad de la historia política del Perú, desde el punto de vista del pueblo y de los destinos eternos del Perú. Pero hay otra historia en detalle, la de los actos y pensamientos individuales que acaecieron en esa etapa. Así junto a la honestidad de Castilla y a sus chistes zonzos, se menciona el modo de pensar y de escribir de alguna que otra figura notable de esa época. Ha sido Jorge Guillermo Leguía quizá el mejor historiador de ese tiempo. Con visión panorámica y a la vez con talento de síntesis histórica, Leguía estudió el pensamiento político de la élite del siglo pasado. Tuvo con ello un patriótico afán no superado de exhibir una línea ideológica al través de nuestra historia. Leguía resumió en la forma siguiente la historia política doctrinaria del Perú: "Durante el siglo XIX hay tres interesantes y fecundos momentos en la historia doctrinaria del Perú. En el primero combaten monarquistas y republicanos. Son figuras descollantes el clérigo Francisco Javier de Luna Pizarro y los abogados José Faustino Sánchez Carrión y Francisco Javier Mariátegui. Tal triunvirato que ocupa simbólicamente la mesa directiva de nuestro Parlamento inicial, impone en la constitución de 1823 las doctrinas de la revolución francesa. En el segundo momento luchan conservadores y liberales. Alma de aquellos es el presbítero limeño Bartolomé Herrera, que

opone a la soberanía popular la soberanía de la inteligencia y al sufragio universal el sufragio restringido. Caudillo de los últimos es el abogado José Gálvez, que obtiene un resonante triunfo en la Convención Nacional de 1855. La Carta Fundamental del 56 provoca el movimiento reaccionario de la ciudad de Arequipa, —la Popayan peruana— y luego la Constitución de 1860 se promulga el mismo año. Esta Constitución fué una transacción sagaz entre los principios de Herrera y los de Gálvez y ha regido en el Perú durante 60 años, representando la base primordial de la de 1920. Desde el sosiego de la Biblioteca Nacional de Lima, contribuyó con su formidable bibliografía a renovar el ambiente el más grande de los apóstoles peruanos, el célebre regalkista Francisco de Paula González Vigil. El tercer momento lo encarna una conciencia de diamante: el radical Manuel González Prada, tan excelso literato como aristocráticamente incapaz para la vida de acción".

Pero por debajo de la élite, hubo un pueblo cuyos derechos democráticos jamás fueron tenidos en cuenta. Una masa analfabeta y hambrienta. Unas ridículas comedias llamadas elecciones generales por sistema indirecto. Un parlamento absolutamente sometido a los gobiernos y unas minorías parlamentarias siempre perseguidas, desterradas o anuladas con el sistema de renovación por sorteos de tercios. Una constitución jamás cumplida. Un pueblo sin esperanzas de mejoramiento social, ni económico alguno. La misma aristocracia colonial mantenía sus privilegios sobre la tierra, el parlamento, el gobierno y el poder judicial. Ella fué la que condujo los destinos del Perú desde su primera hora y encontró la derrota cruel, en el Dictado de Ancón, impuesto por las victoriosas armas de Chile el año 1883, dando fin a una segunda etapa de la historia política del Perú.

Los años siguientes al Dictado de Ancón, fueron de liquidación del proceso anterior. Fué el general Andrés A. Cáceres, el último gobernante de esa etapa, a quien tocó dar término a los problemas surgidos desde Castilla y Balta y el último en ejercer aquellos procedimientos políticos y gubernativos típicos de la larga etapa inaugurada por Castilla sobre la base financiera del guano. Ese período de liquidación del período guanero, fué también de revisión, crítica y arrepentimiento. Sobre

la tumba de los viejos caudillos militares, la admonición de Manuel González Prada, enérgica y castigadora, fué el De profundis clamavit.

La etapa capitalista

PERO el Perú no estaba muerto después de la derrota. No eran las tremendas deprecaciones de González Prada las que podían levantar el espíritu de un pueblo hambreado y explotado por más de medio siglo de corrupción política del período guanero. El pueblo del Perú tenía una voluntad de vivir y una conciencia política. No podía ser un cuerpo enfermo, un país con todos sus inmensos recursos naturales intocados y con un capital humano capacitado para labrarse su propio destino.

La oligarquía guanera de la época anterior debilitó el sentido democrático del pueblo, al sumirlo en la miseria. Los mendrugos del Presupuesto apenas alcanzaban para alimentar a las familias desheredadas de fortuna de la capital. Pero después de fines del pasado siglo, después de la guerra con Chile, se inició una nueva vida para el Perú. Una etapa de recuperación económica, lenta pero firme.

Casi todas las naciones del mundo habían adoptado el patrón oro como solución a las crisis monetarias. Solamente Perú, México e India, mantenían por esa época un sistema basado en la plata. La creciente baja y desvalorización de la plata en los mercados mundiales completaban la ruina del Perú. Por entonces nuestro país comenzaba a exportar lana y algodón de los fundos pertenecientes al escaso número de familias privilegiadas de la costa y de la sierra, pero con el trabajo exclusivo de los indios llamados yanaconas en el litoral y colonos en los Andes. Los grandes propietarios recibían en oro el precio de sus productos, pero pagaban en plata depreciada los misérrimos salarios del trabajador. No había industrias ni caminos. El Perú tenía cerca de cuatro millones de habitantes, en su mayor parte indígenas, siervos y pastores. Un mestizaje ambicioso, hambriento y descontento. Y como siempre desde la colonia, la imperturbable gente aristocrática criolla, pero siempre feliz de la Ciudad de los Reyes, cuya alegría y bienestar sobre las ruinas del Perú es cantada por los poetas.

Nicolás de Piérola, fué el gran profesor de la democracia en el Perú y el revolucionario estadista que dió el golpe de timón certero a su nave. El Perú ganó bajo su comando una de las victorias políticas más sensacionales de la historia peruana, cuando se enfrentó con un puñado de civiles al gobierno militar del General Cáceres, para hacer triunfar la voluntad popular en las grandes jornadas de marzo de 1895 en Lima, que tuvieron eco sangriento en todo el Perú. Fué una resurrección del sentido democrático de la nación peruana. Bajo el comando de Piérola, el Perú adoptó el patrón oro, produciendo ese acto una reacción favorable en la economía del Perú y en el salario del empleado y del obrero. El Gobierno de Piérola sentó nuevas bases, saneando la administración y restaurando el sistema fiscal y presupuestal, medidas indispensables para que el capitalismo pudiera implantarse en el país. Y en realidad a partir de 1895, se inicia, aunque tardíamente la incorporación del Perú al progreso capitalista del mundo. Llegan capitales extranjeros, se intensifican los cultivos de algodón y se renuevan las instalaciones azucareras de la costa. Las viejas haciendas abandonadas por los aristócratas, toman la forma de sociedades anónimas y fueron renovados sus sistemas de cultivo y experimentación. El comercio exterior del Perú aumentó en forma considerable. Se establecieron servicios públicos y pequeñas industrias que fueron abriendo perspectivas y posibilidades de trabajo a las clases sin fortuna. Las minas de cobre, oro y plata y las fuentes de petróleo inician sus rendimientos con grandes capitales americanos, ofreciendo trabajo a los obreros y a los indios.

Hubo un evidente cambio de situación a principios del siglo actual y esa mejora económica se reflejó en la voluntad política y la conciencia del pueblo. Ese relativo bienestar popular es el período en el que se forman los grandes partidos políticos del Perú.

En el pasado siglo sólo el Partido Civil, se había formado a iniciativa de los grandes propietarios y accionistas de agencias guaneras, como una fuerza de reacción contra los intentos del gobierno militar de Balta, que con Piérola como Ministro de Hacienda, se propuso arrancarles el privilegio del negocio guanero. Es claro que el Partido Civil pudo formar un programa interesante y exhibir con Manuel Pardo los mejo-

res cerebros del Perú, porque era la élite peruana la que lo organizó. El Partido Civil sobrevivió a la catástrofe de la guerra y tomó activa participación en la política peruana.

Se formó otro grupo político llamado Partido Constitucional cuya principal figura era el héroe de la guerra con Chile, el glorioso guerrillero, general Andrés A. Cáceres, cuya principal actuación empieza a partir de 1890. Se fundó otro partido llamado la "Unión Nacional", cuya principal figura fué la de Manuel González Prada. Nacido de comunes ideales de un grupo de intelectuales y escritores, el partido de la "Unión Nacional", inició en 1891 sus actividades. Siguiendo la tradición del siglo, este grupo político fué liberal. Pero no tuvo ninguna filiación con el liberalismo económico. A tono con la forma liberal del período anterior fué un liberalismo solamente anticlerical y radical, que atrajo el entusiasmo de la juventud. La Unión Cívica, no fué un partido, sino grupo parlamentario formado por disidentes del viejo partido civil.

Nicolás de Piérola había fundado el Partido Demócrata cuya declaración de principios formulado el año 1889 contiene las bases más importantes y jamás superadas sobre las que debía formarse la democracia peruana. Fué el Partido Demócrata el que propugnó la necesidad fundamental de procurar el mejoramiento material y moral de las masas populares y junto con la igualdad política y social darles las oportunidades de progreso individual. En un país de privilegios coloniales, con 50 familias dueñas de toda la riqueza del Perú, el programa de Piérola era toda una proclama revolucionaria. Piérola señaló la necesidad de que todos los ciudadanos se organizaran en partido y de que todos los partidos estuvieran proporcionalmente representados en el Parlamento, con una base de amplio respeto mutuo y libertad absoluta de ideas y de expresión. El capítulo de los partidos políticos y de la organización democrática, es el primero de la Declaración de Principios y continúa siendo en el Perú el programa democrático máximo, por desgracia no realizado aún en lo que corre del siglo actual.

En el Perú, al comenzar el siglo XX había pues un fermento vigoroso de vida democrática, mejor dicho de principios democráticos en gestación. Porque la realidad continuó siendo diversa. Deportaciones, clausura de periódicos, prisiones, dádivas y coacciones, continuaron siendo el sistema favorito de los

gobiernos. Pero lo eran contra la protesta, la rebelión y el grito del Perú y esto era lo importante.

No es tan grave en una nación que un gobierno sea dictatorial y abusivo. Más grave es que esa nación se habitúe y se anule ante el abuso y la usurpación. El Perú no podía ganar la posición democrática de un golpe, solamente porque su situación económica mejoraba y se organizaba la ciudadanía en partidos. Tenía en contra el peso de la tradición hispánica virreinal, el clima laxante de la capital que favorece el "dolce far niente", e invita a la resignación. Pero había una suprema voluntad de luchar y de definir una personalidad peruana.

Así, con grandes defectos, pero con paso seguro, la formación democrática del Perú siguió su marcha desde la revolución de 1895 hasta la revolución popular del 4 de julio de 1919, en que Augusto Leguía se impuso con la voluntad popular sobre los viejos métodos políticos del agonizante Partido Civil. Leguía recogió así la bandera democrática y popular de Piérola y el parlamento peruano fué la expresión de la voluntad popular peruana.

Desgraciadamente, al terminar el período de gobierno de Leguía, la bandera democrática fué arriada. Leguía dió un golpe de muerte a la naciente democracia peruana, permaneciendo en el poder durante once años, imponiendo su voluntad personal y por tanto dando muerte a los partidos que en formación democrática iniciaban un porvenir político promisor de mejores días para el Perú.

Fué una desgracia para el Perú que un gobernante de tan grandes cualidades de estadista como Leguía, no fuera fiel a la causa de la democracia y aplastara todo intento de rebelión. Pero más grave aún que la opresión política, con un parlamento exclusivamente leguista, fué el hecho de cerrar durante once años el paso a las nuevas generaciones del Perú, que no podían llegar a los caminos del gobierno, de la administración, del parlamento, de la diplomacia, del periodismo, de la vida política en general. Toda una generación fué anulada y con ella se detuvo el proceso político democrático del Perú.

Como resultado del colapso en la vida política del Perú, los partidos fueron disolviéndose, quedando solamente la etiqueta o la Junta Directiva, fácil de ser copada con transacciones.

Pero es justo decir que no fué simplemente la obra absorbente y personal de Leguía la que causó el colapso de los partidos y del sistema democrático. Hay que buscar la fuente original y remota del mal y ella se encuentra en el suave y apacible carácter peruano de las clases cultas, moldeadas por siglos de influencia hispánica como amantes del orden y de la tranquilidad que nacieron de la costumbre de ser mandados y gobernados con resignación cristiana. Por otra parte, la mayoría de la población era analfabeta y económicamente inactiva. El problema de las dictaduras se resolvió por el camino fácil del acuerdo entre dos o tres grupos ambiciosos y poderosos.

Otra causa de la decadencia democrática del Perú debe encontrarse en el temperamento mestizo peruano impresionable por el brillo de los caudillos. Brillo militar o brillo oratorio. La mayor parte de los partidos políticos en el Perú nacieron a la sombra de un caudillo y no de los principios políticos y democráticos, con la sola excepción del Partido Civil, cuya gestación obedeció a los intereses de un clan oligárquico. Por eso el Partido Civil pudo contar con muchos jefes de volumen político, oratorio y financiero y acabó por ser un partido de jefes políticos. Pero los demás partidos surgieron antes que por las declaraciones de principios, por el brillo y la simpatía de los caudillos. El Partido Constitucional tenía como bandera la figura del General Cáceres, legendario héroe de la guerra. Sus partidarios no se llamaban constitucionales, como integrantes del Partido Constitucional, sino caceristas. El Partido Demócrata, estaba animado por la egregia figura de Nicolás de Piérola, el político y luchador de hazañas guerreras y revolucionarias y de golpes de audacia dignos de la aventura gloriosa. Sus partidarios tenían a orgullo llamarse pierolistas. El Partido Unión Nacional, se formó con el auditorio de González Prada, el crítico demoledor e incomprensivo de las deficiencias económicas del Perú. Y hasta la Unión Cívica, remedo de partido, estuvo animado por la brillante oratoria parlamentaria de Mariano Nicolás Valcárcel.

Ese fué el grave mal congénito que aquejó a los partidos en el Perú. De ese mal fenecieron cuando desaparecidos los jefes, llegó Leguía al poder para transar en el banquete político con los secretarios y prosecretarios de las extintas directivas. De ese mal morirán todos los partidos que no tengan base

democrática auténtica y solamente el prestigio personal de un conductor.

Las nuevas corrientes políticas

MIENTRAS Leguía recibía cada semana un homenaje político, el Perú iba cambiando. Leguía como casi todos los hombres que llegan al poder sin un espíritu realmente cultivado y superior, no tuvo la intuición del porvenir político del país. Mientras recibía homenajes, en el Perú había un movimiento interior intenso, una agitación submarina de fuerte correntada social y democrática. Se iban incubando los gérmenes de nuevas ideas, pero como ocurre en todo régimen antidemocrático, las nuevas corrientes surgían como el petróleo del fondo de la tierra, cargadas de octanos revolucionarios.

Los movimientos políticos formados a la sombra de prolongadas dictaduras van perdiendo carácter político para convertirse en una mística o en una religión.

Hubo un mesías de esa nueva hora y ese fué José Carlos Mariátegui. No por sus libros, ni por sus ideas, ni por sus planes muy discutibles, sino simplemente por su actitud humana de hombre condenado a temprana muerte, sentado por muchos años en una silla de ruedas, pero con la fe y el corazón puestos en un futuro mejor para la política del Perú. Reunió con espíritu cristiano a hombres de diversas ideologías. Comprendió y sembró simientes. A su muerte, como a la muerte de Cristo, sus apóstoles habrían de luchar encarnizadamente con una interpretación diversa y personal del verbo. De esa época data la formación de los nuevos Partidos Socialista, Comunista y Aprista. Más tarde su adversario Unión Revolucionaria se formaría como reacción contra el movimiento del APRA. Pero cualquiera que sea la bandera política creada, ella no podrá tener sino un programa revolucionario. Los grupos emergidos de la larga dictadura de Leguía y de los años que le siguieron de gobiernos de titubeo e indecisión para entrar francamente en el terreno democrático, tienen una partida de bautismo revolucionaria, una mística revolucionaria.

Sólo podrán cumplir por lo tanto una misión revolucionaria para acabar con el feudalismo colonial del Perú. Pero cualquier transacción, cualquiera tentación de pretender ser

partidos de gobierno, los hará salir de sus destinos históricos y sociales. De la revolución al poder se va por los caminos del renunciamiento y de la transacción que pueden conducir nuevamente a la dictadura.

Hacia la armonía política integral

MUCHOS creen en el Perú que la democracia se ha ganado con un proceso electoral limpio y libre. Sería un precio muy barato para la felicidad de un pueblo. El proceso democrático es cuestión de educación y de pan. Cuando el pueblo peruano tenga libertad económica y libertad de pensar, sólo entonces podrá lograr la formación de su sentido democrático externo, para encauzarlo en la búsqueda del sentido democrático interno del ayllu. De la conjunción de esas dos formas, las formas políticas futuras del Perú serán la expresión de una voluntad política realmente nacional. Porque ¿es posible que pongamos énfasis en profesiones de fe democrática que los grupos políticos quieren monopolizar, mientras un pueblo tenga denominaciones culturales y económicas diversas, aplicables a blancos, mestizos e indígenas y esto sin tener en cuenta prejuicios raciales? Solamente cuando en el Perú se borren las profundas diferencias económicas y sociales entre estos tres grupos, se podrá decir que hay una base democrática. Porque esas diferencias no son nacionales. Son culturales y económicas y en consecuencia determinan marcadas diferencias ante la ley y el derecho y también desigualdad de oportunidades para alcanzar mejores situaciones. Estamos todavía lejos de haber ganado para los siete millones de habitantes del Perú, esa igualdad de oportunidades para todos, igualdad de tratamiento legal para todos, igualdad democrática para todos. Esta última la posee sólo el ayllu. En otro lado todavía existen los tufillos de aristocracia virreinal, desde el terreno social hasta el intelectual y literario.

La misión política y educadora de los partidos nuevos dentro de los postulados democráticos, sería el más trascendental programa a favor de las masas peruanas, pero por desgracia no es esa la hora del mundo. No es la hora del mundo la de los partidos contra los partidos. Es la hora de los partidos contra las parroquias. Aquellos son agrupaciones políticas, las parro-

quias son células religiosas. Religión y política —democracia y dictadura. Una mística por una idea, una obsesión, un programa o un caudillo, contra las eternas, serenas y siempre desorganizadas fuerzas políticas de la democracia.

En tales condiciones, es imposible esperar que un partido quiera tener una misión pedagógica provista de imparcialidad y serenidad. Todo intento en esa dirección capacitadora, será demagogia pervertidora y asesina de la libertad individual. Más grave es conculcar la mente de la juventud con dogmas políticos que con dogmas religiosos. El fanatismo político criollo en nuestras latitudes tropicales no reconoce términos medios ni matices. Es intransigente, cruel y sangriento, ya sea en la contraria derecha conservadora o en el extremo izquierdo revolucionario. La suprema aspiración democrática del punto medio no existe en nuestra política. Sin embargo, no debe intentarse una interpretación de la política peruana como una sucesión de olas destructoras del sentido democrático. El Perú ha orillado largas etapas de paz y de orden por períodos de diez a quince años, o sea el término medio del auge político de un gran caudillo, ya sea como instrumento o como autoridad omnipotente como Leguía durante once años; o como Castilla, por trece años o ya sea imponiendo a sus sucesores, bajo sus prestigios, por períodos largos de paz y de progreso material, que se acompañaron con fuertes presiones gubernativas, sobre la opinión pública, que luego estalla desbordada al terminar el reinado de los dictadores para volver a caer en el marasmo de otra dictadura de color distinto.

En la vida republicana del Perú hay ciclos de crisis políticas como hay ciclos de crisis económicas muy fácilmente delimitadas por períodos casi rítmicos en sus 126 años de vida republicana. Pero esas crisis no son de la democracia, sino del gobierno. Los hombres de la élite, los que llegaron al poder, no supieron gobernar y traicionaron los principios democráticos. Es la historia de los de arriba y no se puede interpretar la vida política del pueblo peruano por la inconducta de los que se encaraman en el poder. La vida política del pueblo peruano es la historia de los de abajo. Y abajo está firme y organizada sólo la comunidad indígena, el ayllu. Los no indios son en su mayor parte herederos del alma española. Individualistas libérrimos e indiferentes. Y en una nación así, donde

hay millones de seres indiferentes "apolíticos" biológicamente existe el peligro de que un pequeño grupo de audaces tomen el poder. Y esto ha sido la vida política del Perú en 120 años de existencia republicana.

En la evolución política del Perú, se advierte que la esencia misma de su existencia, reposa sobre sus bases democráticas inconmovibles. El espíritu de libertad de las viejas comunas españolas, que se aclimató en las ciudades andinas durante la conquista, en el período pizarriano y el alma sencilla, pura y democrática del ayllu, en los campos, son la esencia de la vida del Perú. Todo lo que vive y actúa fuera de esa concepción, que es por desgracia lo que siempre ha flotado en la superficie, debido a su menor peso y a su facilidad de acción y escurrimiento, es lo menos peruano que existe. De ese mundo negativo salieron las fuerzas avasalladoras de la libertad en el pasado y con él se nutren las malignas potencias demagógicas y totalitarias de la hora presente. Pero el Perú, camina hacia el porvenir con las más legítimas y fuertes esperanzas de lograr en el futuro para toda la nación, el sentido íntimo de la democracia del ayllu.

Lima, mayo de 1947.

LA CRISIS DEL ABSTENCIONISMO DEL ESTADO

Por *Antonio* CARRILLO FLORES

No estará de más formular algunas reflexiones introductorias que sirvan para fijar ciertos supuestos que, sobre todo en esta hora, es preciso establecer cuando uno se plantea el problema de la abstención o de la acción del Estado en cualquiera o en todas las zonas de la convivencia humana.

"Eso que se llama crisis, se ha dicho y repetido después muchas veces, no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas, a vivir prendido y apoyado en otras. Tránsito durante el cual está el hombre en convicciones negativas. No se sabe qué pensar de nuevo, sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son inadmisibles".

Es claro que otras connotaciones, además de la elaborada por Ortega y Gasset, pueden proponerse y aceptarse. Me interesa, sin embargo, partir de ella porque subraya, por una parte, el carácter de camino, de senda empezada a hacer pero no terminada de la etapa crítica en que, quienes la sufren, han dejado ya una morada, que eso es para la vida del espíritu un sistema de ideas y de creencias vivas y en vigor, sin haber entrado aún en otra que les devuelva con la convicción o la fe perdidas la paz en el ánimo y la seguridad en la acción.

Por otra parte, un concepto semejante de lo que es una crisis reclama que la palabra se reserve, con ese significado, para denotar, tal como el pensador español lo hizo, una situación en que el quebranto en las convicciones alcanza a lo fundamental en la vida del hombre y no a aspectos aislados de sus ideas, así sean éstos de la más alta importancia.

¿No será entonces cuando menos excesivo hablar de una crisis del abstencionismo del Estado? Parece desde luego que

la idea misma de *abstención,* por su carácter negativo, no puede constituir una creencia o la base de una creencia referida a la más importante de las organizaciones sociales. Decir, en efecto, simple y sencillamente que el Estado debe abstenerse no tiene sentido alguno, a menos de propalar un absurdo en que hasta hoy nadie, salvo algunos anarquistas que nada significan ya, ha caído. La fórmula solamente puede tener significado, y es así como fué acuñada, como expresión deslindadora a saber, afirmando que el Estado debe abstenerse de realizar tales y cuales tareas porque ha de circunscribirse a tales y cuales otras.

Pero una vez que esto se esclarece resulta que la convicción en la necesidad de que el Estado ciña su acción al logro de ciertos propósitos, eliminando otros de la órbita de su interés, ya no puede ser, en la faz negativa de la convicción, esto es, en el decir que el Estado no intervenga en determinadas materias, escindible del sistema de creencias que se acoja en cuanto a los fines positivos del Estado.

O de otro modo: el examen de una supuesta crisis del abstencionismo estatal sólo puede emprenderse, a mi juicio, aun sin olvidar las peculiaridades y la intención manifiesta del tema, que es la abstención del Estado en la vida económica, como un esfuerzo parcial dentro de uno de mayor aliento encaminado a explorar la crisis del sistema de ideas sobre los fines del Estado, a cuyo amparo tomó cuerpo —un cuerpo más o menos impreciso como en seguida veremos— la idea de que el Poder Público debe abstenerse de hacer muchas cosas.

Dejando a un lado, para no complicar mi intento, la que se ha convenido en llamar crisis del Estado liberal democrático, habré de reducirme a ese ámbito tan importante, pero de todos modos concreto de las relaciones económicas entre los hombres (esto es, para aprovechar la noción que ya se ha vuelto clásica, del comportamiento de unos hombres frente a los otros respecto a cosas relativamente escasas e insuficientes para la atención de sus necesidades) y preguntarme si frente a ese ámbito, el liberalismo, vuelto ya "liberalismo económico", logró formar un cuadro de principios capaces de dotar al mundo de convicciones cuyo abandono tenga la proporción de una crisis o si, por el contrario, la esencia de la posición liberal no estuvo ni ha estado en afirmaciones concretas sobre tareas específicas del Estado en materia económica, de tal modo que la modificación

para más o para menos en estas tareas no es bastante para que pueda hablarse de una crisis en la medida en que se logre la salvación de lo que para el pensamiento liberal sí es auténticamente esencial y valioso.

La mera formulación de estas interrogaciones deja traslucir sin duda el sentido de la respuesta que me propongo desenvolver. Así, aun a sabiendas de que sacrifico una vieja regla retórica, quiero decir que no creo que el liberalismo económico elaborara nunca esos principios, pues en general, como ha dicho uno de sus más eminentes expositores fué "escéptico por tendencia"; tuvo, es cierto, una orientación profunda en "la actitud negativa ante la acción social"; "por sus orígenes siempre vió en la tradición una fuerza a la defensiva, lo que siempre le hizo preferir el bendecir toda innovación individual antes que el sancionar las uniformidades que el poder público trata de establecer". Mas siempre que se trató de bajar de la orientación profunda a la determinación concreta de asignar y negar tareas al Estado, la uniformidad se esfumaba. Hubo, por una parte, los que pretendieron llevar a sus últimos y lógicos resultados esa actitud negativa ante la acción social. Así, por ejemplo, Burke, de quien se ha dicho que "cuando está mejor es la expresión mejor de Inglaterra" llegó a sostener que "deberíamos resistir varonilmente toda idea, especulativa o práctica, de que esté dentro de la competencia del gobierno, tomado como tal, o aun de los ricos, suministrar a los pobres esas cosas necesarias que la divina providencia se ha servido retirarles" y, a mediados del siglo, hombre de tanta significación e influencia como Spencer en su *Estática Social* —aludida en un voto célebre por el venerable juez Holmes como típica muestra del liberalismo abstencionista— creyó que era una resultado natural de las ideas liberales y en particular del principio de simpatía entre todos los hombres enunciado por Adam Smith, fijar para el Estado las siguientes prohibiciones: "no debe regular la industria; no debe establecer una iglesia; no debe intentar la colonización; no debe dar auxilio a los pobres o tratar de cuidar la salud pública, porque en cualquiera de esas dos formas anula la ley de la selección natural. . .; no debe el Estado dar educación: el niño no tiene derecho a recibirla porque sin ella puede ejercitar sus facultades y el padre, a su vez, tiene el derecho a adquirir todas sus mercancías —la educación de sus hijos tanto como su leche—

por compra libre en un mercado abierto no controlado por ningún monopolio... Finalmente el Estado no debe acuñar moneda, o manejar un sistema postal o erigir un faro. En una palabra, el Estado no tiene negocio que ventilar cuando interfiere la sabia severidad de la disciplina de la naturaleza..." * En otros pensadores, claro, el sentido común limitó la lógica de sus razonamientos pero siempre atendiendo a situaciones y datos de hecho determinados.

En otras palabras, mientras que el liberalismo, en sentido político estricto, proyectado hacia la gran interrogación de los fines del Estado, alcanza rango filosófico en su exaltación del valor de la persona humana y del cuadro esencial de libertades de ésta, en lo económico ha sido siempre condicionado en sus mejores expresiones, en aquéllas que todavía puede tomar en cuenta sin indignación o sin burla un hombre de hoy, por los datos de la historia, por circunstancias de tiempo y lugar. Si en lo político el liberalismo marcó propósitos válidos por sí mismos, en lo económico, sin gran uniformidad, se limitó, a través de sus mejores voceros en el mundo del pensamiento, pero sobre todo desde la gobernación, a marcar normas que con cierta licencia de lenguaje podrían llamarse técnicas, instrumentales, que en cada país y en horas determinadas se consideró que daban la fórmula mejor para conjugar el máximo de libertad de los hombres con el más grande bienestar de los pueblos. Advertido de ello y para situarme en el mismo plano, la parte central de esta exposición —que es la que suelta la mano protectora de la historia— procuro referirla, si no exclusiva fundamentalmente, a México, o, cuando más, a los países latinoamericanos.

Es verdad que en los últimos años han logrado hacer prosélitos ciertas opiniones que declaran que son inseparables los postulados esenciales del liberalismo como doctrina política y casi filosófica con las que se supone que son sus tesis en materia económica; de tal modo que aceptar la intervención del Estado en materia económica impidiendo el funcionamiento automático de los mercados y la operación de la ley de la oferta y la demanda es, ha dicho el profesor Hayek, un camino que lleva a la servidumbre y los países anglo-sajones, que son para los que habla fundamentalmente, que en las últimas décadas han tran-

---

* Barker, *El Pensamiento Político de Inglaterra.*

sigido con esas formas de intervención, no advierten que se han echado a caminar por la misma vía que en Alemania y en Italia llevaron, respectivamente, al nazismo y al fascismo. Su colega, el profesor von Mises y algunos periodistas americanos, entre los que el principal es el señor Lippmann han expresado pensamiento similar. Consideran, en general, que el abandono del liberalismo económico conduce fatalmente al totalitarismo, por lo que si bien los imperativos de la guerra obligaron a las democracias occidentales a planificar su economía para fines bélicos, con la paz debe esperarse un "retorno a la libertad".

Pero frente a esta postura, apoyada por hombres de cuando menos igual autoridad, existe la contraria: Karl Mannheim y Schumpeter, entre los de formación europea, ninguno de ellos comunista o simpatizante nazi o fascista, considerando que el advenimiento en un futuro más o menos cercano de una sociedad económicamente planificada es inevitable, en estudios de gran envergadura se han esforzado —aunque siguiendo muy diversas líneas de pensamiento— en marcar los caminos a través de los cuales, a su juicio, dicha planificación puede alcanzarse sin perjuicio de la democracia y de la dignidad fundamental del hombre; en Inglaterra, además de la ilustre tradición fabiana muchos hombres insignes e indudablemente adictos a la libertad mantienen posición semejante: Julián Huxley por ejemplo, dice: "Vivimos en una época revolucionaria; en todo el mundo los viejos tipos de sociedad y las vivas formas de vida se están desintegrando. Es claro que el presente marca el fin de una era. El fin del hombre económico. Pensamos y creemos que la mejor forma de describir la nueva época de la civilización es ésta: la sociedad será mucho más que antes un todo orgánico, atado fundamentalmente por las relaciones vivas entre los seres humanos y entre los grupos organizados de seres humanos en lugar de por las frías fuerzas impersonales del provecho y la competencia económica". En Estados Unidos, de la espléndida tradición liberal quiero citar nada más —sin mencionar a los que han tenido la responsabilidad directa del gobierno— entre los muertos a Oliverio Wendell Holmes y entre los vivos a Hugo Black, a Beard, a Becker.

En el campo de la lucha política interna que se libra en las dos grandes democracias anglo-sajonas la controversia parece planteada en términos similares, si bien allí grande y

justificado temor hacia las formas totalitarias de gobierno y las heridas no cicatrizadas de la lucha terrible por una reacción explicable parecen dar cierta ventaja, principalmente en Estados Unidos, a quienes proclaman la necesidad del restablecimiento de los que se llaman cauces normales o tradicionales de la vida económica: la empresa libre, la iniciativa privada y en lo internacional, aunque allí sí con grandes limitaciones, el regreso a un mundo en que el comercio entre los pueblos pueda llevarse a cabo en condiciones de mayor libertad, igualdad y seguridad que aquellas que se crearon desde principios de la década anterior con los sistemas de controles de cambios, comercio bilateral, cuotas, etc.

Estoy seguro de que en el ánimo de todos los hombres libres está que si efectivamente es cierto que la consecuencia fatal de las formas modernas de intervención pública en economía es el entronizamiento de un Estado totalitario con destrucción de las libertades fundamentales de la persona humana, antes se mostrarían dispuestos a aceptar sacrificios en la seguridad (que es al final de cuentas lo que busca cualquier forma de planificación) que en aquellas libertades esenciales; pero como aun no siendo el bien más alto esa seguridad y en los países nuestros de América Latina el progreso y el desenvolvimiento económico, son de todos modos objetivos de altísima importancia de cuya realización creciente depende la posibilidad de vida con un mínimo de satisfacciones materiales y espirituales para las mayorías, el argumento de la supuesta conexión indispensable entre intervencionismo y totalitarismo no puede aceptarse precipitadamente.

Ahora bien, como el mantenimiento de la discusión en un plano de puras abstracciones generalmente no conduce sino al afianzamiento de las posiciones contradictorias, parece que el único camino razonable para valorar la tesis es recordar, así sea con la extrema parquedad que el tiempo exige, cuáles fueron los datos históricos que respectivamente condicionaron las diversas formas en que el liberalismo económico se gestó en el siglo XVII y floreció a mediados del XIX.

Lo que hizo el Estado en favor del liberalismo —ha dicho Laski— en el siglo XVI es diferente de lo que consiguió o de lo que en épocas posteriores se le pidió que lograra, y hay una actitud diferente entre un país y otro, porque el factor tiempo

es distinto en cuanto a la aparición de problemas similares. Burdamente podemos decir que la aportación del siglo XVI es la destrucción de la autoridad eclesiástica en la esfera económica. Esto permite que las relaciones de propiedad se desarrollen sin el estorbo de consideraciones teológicas. De esto emergió un estado secular que buscó y halló su misión en la idea de que reemplazaba a la iglesia como guardián del bienestar social.

Para favorecer su nuevo prestigio construye su propia moral, basándola en la utilidad. Pero sus hábitos en esta primera fase llevan por necesidad el sello de las costumbres heredadas de la época anterior. Tenemos un largo período de amplia actividad estatal, en el cual se presupone que el Estado y no la iglesia debe fijar las normas de la conducta económica. El bien económico individual todavía se encuadra en el contexto del bien de la comunidad, cuyo guardián es el Estado. Los hombres todavía están muy acostumbrados a la intervención de la autoridad en la vida económica para que duden de su validez general. Puede haber protestas ocasionales, como la del Parlamento inglés en contra de los monopolios, o la de los comerciantes de Amberes a Felipe II por su proyecto de formar una corporación privilegiada de seguros, bajo el patronato real; en estos, como en ejemplos ocasionales similares, se presentará un gran alegato a favor de la libertad de comercio. Pero mientras dura el siglo XVI, el nuevo orden tiene todavía una necesidad demasiado grande de la seguridad que crea con sus actos para que resienta su interferencia en gran medida. Para una época, ya era bastante revolución el conseguir formar un estado secular. Las dudas acerca de la eficacia del intervencionismo han de esperar a que se extienda la sospecha de que el efecto de la intervención es menos admirable que la teoría que lo abona.

Por eso nació y a su tiempo murió el mercantilismo.

Como por múltiples motivos centraré mi exposición en el liberalismo anglo-sajón, del liberalismo económico francés, tan ilustre por tantos conceptos, quiero recordar solamente que su estudio revela la necesidad de una clase propietaria poderosa para su aparición y triunfo. En su expresión primera, con los fisiócratas, tiene su asiento en la agricultura agobiada por cargas y restricciones. "La primera escuela científica de economía

política", según la llama Higgs en su clásica monografía, llevó a extremos no repetidos después la analogía entre las leyes de la naturaleza y las que gobiernan el orden económico. Aunque la historia parece haber demostrado que la fórmula "laissez-faire, laissez-passer" no fué creación de ninguno de sus teóricos sino de un comerciante que entrevistó a Colbert hacia 1680 "para protestar contra la excesiva reglamentación de la industria por el Estado", de todas maneras fueron los fisiócratas quienes la popularizaron y a ellos quedó ligada definitivamente. El carácter burgués, de clase media, de la revolución francesa es tan explorado que toda insistencia parece inútil.

El constitucionalismo inglés del siglo XVII y Locke, que fué su filósofo tampoco habrían sido posibles sin la existencia de una clase propietaria poderosa capaz de disputarle al Estado, victoriosamente, el derecho de conducir el desenvolvimiento económico del país, que se desarrolló paralelamente con el empobrecimiento material y moral de la corona. Un escritor insospechable, Hilaire Belloc cuyo *Estado servil* es, en este momento preciso, quizás el libro más elogiado por los neoliberales, ha explicado esos dos hechos en su espléndida biografía de la Reina Isabel. "La monarquía, dice, tuvo que dedicarse a la mendicidad... Las principales instituciones fiscales del país, estaban en manos de la clase rica, condición ésta a la que generalmente se llama libertad". "En todas partes, agrega, excepto Inglaterra, la monarquía ganó en el siglo XVII la batalla contra la plutocracia y las consecuencias de esta victoria han llegado a nuestros días como las consecuencias de lo contrario en nuestro país. Porque aquí los ricos vencieron al rey. Las consecuencias de la victoria de la plutocracia sobre la monarquía en el siglo XVII inglés, hicieron de Inglaterra, desde entonces, en adelante, una oligarquía".

Y el hábito de la oligarquía ha penetrado tan profundamente en el espíritu inglés, que parece que ya nunca ha de desaparecer de la constitución política de Inglaterra. Es posible que el ideal del "gentleman", del caballero, que tanta importancia tiene todavía en nuestras cosas, decaiga o se transforme, pero es difícil concebir, como su naturaleza no cambie más de lo que hoy parece realizable, que los ingleses se conviertan en igualitarios o admiren la clase de gobierno que se llama democracia. Todo en Inglaterra es jerárquico; no solamente la

sociedad está dividida en estratos —a menudo complicadísimos—, sino que los ingleses no se sienten a sus anchas cuando estas distinciones de clase quedan violadas. Nada les es más extraño que esas comunidades extranjeras —coloniales en gran parte— donde la igualdad humana está verdaderamente admitida y se actúa de acuerdo con esta admisión. La mayor parte de los extranjeros cuyas observaciones sobre Inglaterra son dignas de atención se ha dado cuenta de la fuerza que este instinto de la oligarquía proporciona a la nación inglesa. Es un instinto que provee a la nación con cuadros, esto es, de jefes, en una ordenada serie de superior a inferior, que dirigen a la comunidad como los oficiales y suboficiales dirigen a un ejército.

En cuanto a las causas del desarrollo de esa poderosa clase propietaria, Belloc habla extensamente de una de las principales, la entrega por la Corona, de la enorme propiedad eclesiástica confiscada:

Si la Monarquía hubiese conservado el botín adquirido en forma tan rápida y prodigiosa, se hubiera convertido de golpe en el poder ejecutivo más fuerte con mucho de toda Europa. Aun siendo pequeña en relación con su principal rival, la Monarquía francesa, la fuerza proporcionada por la centralización del poder económico hubiera suplido al número y la Corona inglesa hubiera sido el mayor de los poderes políticos. Desgraciadamente para esta Corona, resultó imposible conservar su botín al Gobierno de Enrique VIII. La absorción de este botín fué sólo posible con la ayuda de los grandes y pequeños señores de la tierra, desde los principales nobles hasta los simples hidalgos de aldea. En un principio, pareció que la Corona podría conservar la mayor parte de su nueva riqueza, pero en los siete breves años entre la caída del último gran establecimiento monástico —la Abadía de Waltham, fundada por Haroldo— y la muerte de Enrique, las tierras abadengas habían pasado de mano en mano por donación o venta, hasta dispersarse entre un gran cuerpo de nuevos propietarios, a los que sería imposible expropiar. Desde este momento, desde los primeros días de 1547, el factor dominante es el más permanentemente poderoso de los motivos humanos: el ansia de riquezas, ya firmemente establecida en la vida política inglesa. Desde este momento, los beneficiarios de la revolución económica, juzgaban todo acto

político de acuerdo con sus efectos en un sentido u otro con respecto a la futura propiedad de las tierras abadengas.

No puede hacerse un cálculo exacto de lo que suponían las rentas abadengas en relación con las rentas totales de Inglaterra, pero es cierto que representaban más de un quinto de ese total y es posible que representaran más de un tercio. Tan fantástico reajuste de ingresos entre los elementos de la única clase que importaba no se había conocido antes ni iba a conocerse después. Y el fruto de ello no fué solamente una nueva estructura social, sino la destrucción de lo que había sido por tiempo inmemorial la religión de los ingleses.

Sobre el sólido sustento de una clase propietaria poderosa la idea de que una Corona débil y vencida en más de una revolución no debía disputarse la dirección económica, fué sólo natural, como natural también la aparición de Adam Smith cuyo libro, publicado en la primavera de 1776, "una investigación acerca de la naturaleza y en las causas de la riqueza de las naciones" se reconoce hasta hoy como la expresión más alta y más pura del liberalismo económico con sus tres principios fundamentales de libertad personal, propiedad privada e iniciativa individual. Para él los deberes del soberano son los siguientes: primero: el deber de proteger a la sociedad de la violencia y de la invasión de otras sociedades independientes; segundo: el deber de proteger tanto como sea posible a cualquier miembro de ella, o sea el deber de establecer una adecuada administración de justicia; y tercero: el deber de erigir y mantener ciertas obras públicas y ciertas instituciones sociales que nunca podrá estar en el interés de ningún individuo o pequeño grupo de individuos erigir y mantener, porque el beneficio nunca pagaría los gastos de ningún individuo o pequeño grupo de individuos a pesar de que puedan (tales obras e instituciones) frecuentemente hacer mucho más que devolver su costo a una gran sociedad. En esta última categoría colocaba la construcción de caminos y canales, el mejoramiento de las bahías y la dotación de enseñanza libre a aquellos incapacitados para pagarla.

Otras medidas de interferencia gubernamental, explica el profesor Ferguson, de la Universidad de Pittsburgh, contaban también con su aprobación, supuesto que era definitivamente un patriota consciente de que los intereses económicos deben

en ocasiones sacrificarse a los esenciales para la defensa de un país. La defensa, afirmó, es de más importancia que la opulencia y así favoreció la protección de los barcos ingleses establecida por las leyes de navegación y se declaró por los impuestos exteriores a una mercancía como la sal a fin de que la nación pudiese bastarse a sí misma en tiempo de guerra.

Del pensamiento de Adam Smith, cuya exposición coincide casi en el tiempo con lo que se ha llamado la revolución industrial, habría después de desprenderse, explorando los procesos económicos cada vez más complicados del comercio interior y exterior, de la industria, del dinero y de las finanzas la sucesión más ilustre de economistas que el mundo ha conocido.

En lo político, el punto culminante del proceso, al grado de que Bernard Shaw se refiere al liberalismo clásico como "liberalismo cobdenista" —por la intervención que Cobden tuvo con su liga contra las leyes de granos— llega en 1946 con la abolición de las normas proteccionistas de la agricultura.

Una larga y dolorosa resistencia a la extensión de la franquicia electoral, que empezada con la reforma de 1832 apenas terminará en rigor ya bien entrado este siglo, en 1911 con las reformas a la Cámara de los Lores, parece, fuera de toda interpretación partidista, dar la razón objetiva a quienes sin hipocresía alguna, con el valor pleno de sus convicciones, declararon desde el siglo XVIII y a lo largo de casi todo el siglo XIX que la única garantía eficaz de los derechos fundamentales del hombre, pero principalmente de la propiedad, radica en una limitación a la democracia.

En Estados Unidos esta preocupación fué uno de los pilares de la ideología del Partido de Washington que hizo primero la Independencia y luego la Constitución. Madison lo dijo claramente en el Federalista y Alejandro Hamilton, el hombre a cuyas ideas político-económicas más debe la grandeza material de los Estados Undios, lo dejó como legado a sus compatriotas en el último documento público que escribió la víspera de que cayera mortalmente herido en el campo de duelo de Weehauken.

En nuestro vecino del Norte una institución, la Suprema Corte de Justicia, que por la voz de Story declaró en 1830 que la propiedad es tan sagrada como la libertad, hizo posible la coexistencia de un creciente desarrollo de la estructura demo-

crática, entendida como franquicia electoral, con el mantenimiento de la libre empresa, con una extensión y ausencia de control que hoy parece inconcebible y que sin embargo por la voz del Magistrado Peckam y con el único voto en contra del ilustre Holmes, declaró inconstitucional la ley del Estado de Nueva York que fijó una jornada máxima de sesenta horas semanarias y, todavía en 1918, aunque ya con cuatro opiniones en contra, entre las que figuran la del mismo Holmes y la de Brandeis, declaró inconstitucional la ley federal que por vía indirecta trataba de impedir el trabajo de los niños en las fábricas.

No todo fué negativo, como es obvio, en la tarea de la Corte. De modo principal debe mencionarse, de toda esa época anterior a las grandes inquietudes que siguen a la primera guerra mundial, la sentencia dictada en 1876 en el caso Munn vs. Illinois, en que se resuelve que cuando una persona dedica un bien de su propiedad a un propósito de interés general, crea por eso sólo un interés público y autoriza al poder a regular el uso de su propiedad, entre otras maneras fijando tarifas, con tal que se conserve al dueño la posibilidad de obtener una utilidad razonable por el manejo de su negocio.

En Inglaterra y en Estados Unidos, pues, lo que se llama el liberalismo económico como abstención del Estado, (identificación que, sobre todo en ese segundo país ha dejado de ser cierta, pues allí liberal notoriamente ya no es lo mismo que abstencionista, sino precisamente lo contrario), fué la expresión del reconocimiento de la capacidad de una clase propietaria poderosa primero rural y comercial y después industrial y financiera para promover el desarrollo económico a través de una capitalización ininterrumpida y creciente que, precisa confesarlo, operó no sólo en beneficio de los propietarios sino en el de una elevación del nivel de vida general de las masas populares sin paralelo en la historia.

Cuando a partir de la última decena del siglo anterior principalmente la organización de los trabajadores, su acceso a los derechos democráticos y colapsos de magnitud antes desconocida en el funcionamiento del sistema por una parte y por la otra el desarrollo de las grandes empresas de transportes y de los monopolios gigantescos obligan al Estado a un nuevo tipo de intervención, principalmente de tipo restrictivo y poli-

cíaco, se acaba en realidad la época dorada del liberalismo, que desde entonces no ha dejado de mantener una lucha incesante, primero con el socialismo que en sus diversas formas pide un control público sobre los instrumentos de la producción y del cambio y después, de 1932 a 1945 con el fascismo y el nazismo vencidos tras seis años sombríos por la alianza de liberales y socialistas.

De modo dramático desde 1930 lucha con la depresión —o con el recuerdo o con el temor de ella. Ingleses y americanos— éstos después de derribar estrepitosamente al señor Hoover expositor de la idea de que las depresiones, como las pestes de la antigüedad, son desgracias que llegan y se van solas — casi no ha habido forma de intervención que no exploraran — hasta la incautación, temporal los yanquis, definitiva, como veremos, los británicos y junto a las libertades clásicas Roosevelt enuncia dos nuevas: la libertad del temor y la de la necesidad.

La Suprema Corte, otra vez en 1935, pretende detener la marea y, con la sola excepción de las de orden monetario, anula las medidas fundamentales del nuevo trato: los códigos de competencia industrial y los sembradíos agrícolas. Hughes, que en un hermoso libro había dicho que la Corte fué capaz de adaptar la constitución a las necesidades americanas desde la época del "caballo y el cochecillo" hasta la actual, oirá que una noche, airado, el aristócrata de Hyde Park declare que lo que la Corte pretende es precisamente lo contrario: retrotraer la vida de Estados Unidos de la época de la aviación y la radio a la del "caballo y el cochecillo". Dos años después, tras de una controversia histórica, la Corte, con hombres distintos en su seno, cambia.

En la isla, apenas vencida la depresión en 1936, aparece la obra de economía más importante del siglo, *la Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* del después Lord Keynes en que tras de sostener que "la tasa de inversión se moverá hasta aquel punto de la curva de demanda de inversión en que la eficacia marginal del capital sea igual a la tasa de interés", punto en el que sobrevendría la parálisis del sistema, concluye: "afirmo que el deber de ordenar el volumen actual de inversión no puede dejarse en manos de los particulares". Encuentra la única solución en el Estado: "Creo, dice, que una

socialización bastante completa de las inversiones (hecha con fondos recaudados a través de impuestos directos) es el único medio de aproximarse a la ocupación completa".

Desde entonces la aspiración al "full employment" y ninguna otra —no, desde luego, la de mantener al Estado abstinente— ha marcado el rumbo de la política económica anglosajona, salvo durante el tiempo en que la guerra, que además había traído la "ocupación completa", no dejó sitio para ninguna otra preocupación.

Hemos visto que Keynes —reproduciendo según algunas opiniones respetables una tesis del autor de *El Capital*— ha puesto de relieve que allí donde las leyes fundamentales que rigen el desarrollo capitalista, y especialmente la de la reducción progresiva de los rendimientos, detienen el crecimiento y aun amenazan con la decadencia, el liberalismo ni ha podido ni puede operar en la forma como con tantos beneficios para el mundo y no sólo para los países respectivos lo hizo durante casi todo el siglo XIX. Hechos recientes, que muy brevemente citaré, parecen darle la razón, pero, para mejor situarlos, los ligaré con el sucinto examen de una situación enteramente distinta pero creadora del mismo impedimento: la que ha existido en los países que no contaron con una clase fuerte de capitalistas privados.

Voy a ocuparme, pues, de un hecho del pasado y tres actuales: el desenvolvimiento económico alemán, a partir de 1870; el proceso nacionalizador inglés, el del continente europeo y algo que nos toca mucho más de cerca: la manera peculiar como se está consumando la industrialización latinoamericana.

El primero, el fenómeno alemán, es particularmente importante por la falsa generalización que de él pretende hacerse. Independientemente de peculiaridades que pueda haber en la historia y en la política alemanas, hay un hecho objetivo generalmente reconocido y que el señor Gustav Stolper, no sospechoso de simpatías con los nazis, ha subrayado en su conocida historia económica de Alemania durante el período de 1870 a 1940.

En Prusia, dice, el Estado lo fué todo desde un principio, no debido a una filosofía preconcebida, sino por la carencia de otras fuerzas creadoras que no fueran el Estado, producto a su vez de una dinastía ambiciosa y de sus hazañas militares. El

Estado es la fuente de la que emana tanto la vida espiritual como la material. Recordemos que en el siglo XVIII, en el que Prusia se convirtió en gran potencia, nacieron el sistema capitalista y los orígenes del moderno industrialismo con todas sus consecuencias sociales... Su industria del siglo XVIII era casi por completo producto del gobierno. Fué éste quien fundó bancos mucho antes de que se conocieran los bancos privados. Fué el gobierno quien desde muy al principio desplegó toda su iniciativa en el desarrollo capitalista, que en el mundo occidental permaneció casi exclusivamente en manos de los capitalistas particulares.

El hecho histórico de la omnipotencia del Estado dominó en la filosofía alemana; ésta no creó el Estado omnipotente; Fichte y Hegel tuvieron que abocarse y explicar la consumada realidad y el mundo en que vivían, tan natural y familiar a ellos como el aire que aspiraban.

El proceso de nacionalizar ciertas industrias fundamentales en Inglaterra, que está realizando el gobierno laborista, es explicado por un vocero tan importante de la opinión norteamericana, de ninguna manera tachable de radical, como la revista *Fortune,* al ocuparse en concreto de la industria británica del carbón en su número del mes pasado, como una necesidad impuesta al Estado al detenerse la inversión privada que a su vez creó la imposibilidad de garantizar a los trabajadores un mínimo de estabilidad que los mantenga unidos a un trabajo tan peligroso, tan sucio y tan rudo. "Antes de la guerra la Gran Bretaña producía más de 225 millones de toneladas de carbón al año de las cuales exportaba alrededor de 50 millones de toneladas; ahora necesita 188 millones para ella y espera exportar alrededor de 8 millones de toneladas. Pero aun si la producción del carbón realiza las esperanzas que se tienen, no podrán extraerse de las minas más de 177 millones de toneladas". Tendrá pues, probablemente, que agotar sus reservas; en las casas la gente padecerá más frío que de costumbre; mas lo verdaderamente grave, comenta la revista, es que la falta de exportaciones de carbón está dañando a la política exterior británica. "Si las exportaciones inglesas de carbón estuvieran al nivel anterior de la guerra, los tratos con Argentina serían más sencillos, Italia estaría más dispuesta a olvidar la dureza de su tratado de paz, Francia se prestaría a olvidar sus demandas del carbón del Ruhr

independientemente de la capacidad de Alemania para enviárselo y el mundo estaría mucho más cerca de la recuperación". Todo ello no significa naturalmente que a los propietarios de las minas inglesas pueda atribuirse toda la responsabilidad. La situación, a lo menos en sus aspectos más graves, arranca de la famosa huelga de 1926 que paró seis meses la producción. "Los dueños ganaron la huelga, pero perdieron hasta el último rastro de buena voluntad de sus trabajadores, sacrificaron la mayor parte del mercado de exportación y sobre todo perdieron el incentivo de invertir dinero para mantenerse a ritmo con la mecanización extranjera".

Por una causa en esencia similar, y sin desconocer naturalmente todo lo que en el proceso intervienen las graves complicaciones de la política europea, se está explicando ya la nacionalización en el continente. La importante revista *Foreign Affairs,* también en su número del mes pasado, publica un artículo de la señorita Bárbara Wood, conocida comentarista de asuntos económicos, sobre este problema: "Los principios de la nacionalización en Europa se remontan casi a los orígenes del capitalismo, dice. Fué sólo en ciertas comunidades occidentales en donde una clase mercantil y artesana independiente tuvo la riqueza y el vigor político para principiar el proceso de acumulación de capital y de desarrollo industrial sin la ayuda del Estado". Cita el ejemplo de la Alemania de Bismark a que ya me referí; habla del sistema ferrocarrilero de Austro-Hungría financiado en gran parte por el Estado; se refiere a Rusia, económicamente una comunidad aun más atrasada, en donde no solamente los ferrocarriles sino grandes secciones de las industrias minera y del fierro y del acero, fueron desenvueltos por el Estado como empresas nacionalizadas; pero quizás, agrega, los dos ejemplos más claros en este siglo que ponen de manifiesto cómo en el oriente europeo los Estados desempeñaron un papel que en el occidente estuvo a cargo de los capitalistas lo proporcionan Polonia y Turquía después de la primera guerra mundial; "no había en realidad clase media en ninguno de ellos en 1919 y las reservas de capital privado eran casi insignificantes si se excluyen las propiedades rurales; sin embargo los gobiernos de ambos países, conducidos por fuertes dictadores, Pilsudski y Attaturk, estaban resueltos a modernizar a sus países. Sólo un camino les estaba abierto: confiar el desarrollo de la industria

pesada al Estado. La industria textil podía dejarse en gran medida en manos privadas, pero en Turquía el transporte, las minas y la industria metalúrgica fueron financiadas y poseídas por bancos del Estado y operadas como empresas nacionalizadas. En Polonia la estimación de la propiedad estatal no fué aún completa pero el 60 ó 70% de las minas y de la industria pesada se nacionalizaron. Ninguno de los dos gobiernos trató de dar una justificación ideológica o teórica para su política; simplemente la fundaron en la necesidad de ajustarla a la pobreza y al atraso técnico de sus países".

En cuanto a la situación de la presente postguerra la señorita Wood se ocupa dentro de la más limpia ortodoxia keynesiana dei caso inglés, ya mencionado, dando además datos muy elocuentes sobre la situación de la industria del acero y explica cómo el hecho de que en los países que fueron ocupados por Alemania se hubiese revelado una fuerte tendencia de colaboración con los alemanes y obligado a muchos gobiernos a emprender la nacionalización como el único camino posible.

En los países latinoamericanos y México entre ellos, el caso es, en muchos sentidos, claramente similar al que se apunta como característico principalmente del oriente europeo. Comunidades las nuestras sin clases medias y capitalistas poderosas, por lo menos hasta fines del siglo pasado, con excepción aquí igual que allá de la aristocracia rural, el proceso industrializador, también por lo menos hasta los últimos años, no había dejado en rigor sino una disyuntiva, el Estado o el capital extranjero.

Con otros ejemplos que nos importan mucho, quiero recordar en primer término la nacionalización de nuestros ferrocarriles consumada a principios del siglo. ¿Es imaginable siquiera que la iniciativa privada se hubiese hecho cargo del problema? Cuando uno de los dos grandes trusts ferrocarrileros norteamericanos, el encabezado por Harriman, aparentemente se disponía a buscar apoderarse de todo él ¿no fué altamente certero y patriótico que el Ministro Limantour si bien con la ayuda del otro trust, el de Morgan, realizara la nacionalización?

Cuando la poderosa clase propietaria de los campos no sólo se mostraba impotente para solucionar sus propios problemas sino que amenazaba la estabilidad del sistema bancario,

¿de quién sino del Estado podría partir la idea y la fuerza de crear una caja de préstamos para la irrigación y la agricultura?

Cuando la inseguridad tradicional de la agricultura mexicana, pendiente de los caprichos del cielo, creaba durante los últimos años del porfirismo, como después, pérdida de cosechas y escaseces, ¿quién, sino el Estado, podía asumir en gran escala el papel de importador de granos y de comerciante que después se le ha otorgado? Así el 14 de octubre de 1901 se dictó un decreto del Congreso autorizando al Ejecutivo para que "invierta la cantidad necesaria en adquirir e introducir en la República maíz extranjero; y para que lo mande vender al costo y aun a tipo menor, si lo considera conveniente, mientras el precio de dichos granos, en nuestros mercados interiores no baje de $5.00 ó menos el hectólitro".

Hoy, cuando en todos los países latinoamericanos parece estar creada la conciencia de que su progreso, el mejoramiento progresivo del nivel de vida de sus masas populares, reclama una capitalización mayor y menos lenta que la que hasta hoy han tenido (y dentro de ella una creciente industrialización, así acepten todos la necesidad de que ésta se lleve a cabo sin optimismos exagerados, sin egoísmos excesivos, y hasta donde sea posible, sin grandes torpezas), se ha tenido por fuerza que permitir al Estado una intervención mayor, no en función regulatoria o de policía como en los países de gran industrialización, sino de promoción ya directa y exclusiva o combinada con el esfuerzo privado. En Brasil, en Chile, en Bolivia, en Colombia, en Ecuador, en Perú, en Venezuela, en México y ahora también en la Argentina, el Estado cuenta con corporaciones de fomento de diversos matices. El éxito ha sido mayor en unas que en otras partes y para él se ha contado, es verdad, con el apoyo del gobierno americano, a través del Banco de Exportaciones e Importaciones que, según datos al 30 de junio, había concedido: a Bolivia 18 millones de dólares, a Brasil 122, a Chile 70, a Colombia 39, a Ecuador 17, a México 97, a Perú 25, a Venezuela 9. Pero con seguridad de Brasil, de Chile y de México por lo menos, se puede afirmar que lo hecho sobrepasa con mucho el monto de los créditos, todos los cuales según informes del banco, están al corriente sin que se registre hasta hoy caso alguno de incumplimiento.

La explicación de la mecánica a través de la cual en países de la estructura de los de América Latina es posible que el Estado tome a su cargo la tarea de capitalizar, que tanto quiere decir como promover el progreso económico y el bienestar general, en magnitudes que la iniciativa privada no puede soñar siquiera, ameritaría desenvolvimientos amplios que naturalmente no puedo hacer en esta ocasión. Debo, por eso, limitarme en forma un poco dogmática a decir que el ejercicio combinado de tres poderes tradicionalmente estatales: la imposición, el crédito público y la política monetaria dotan a los gobiernos de recursos materiales y humanos que ningún particular o grupo de particulares pueden jamás tener a su disposición; como que muchos de ellos, —y aquí ya entro en el plano de la controversia y no aspiro a que mis palabras obtengan el asenso general— nacen por obra misma de la acción estatal. Los particulares no pueden emprender jamás el levantamiento de una empresa económica sin una riqueza propia o ajena que haya sido puesta a su disposición por obra del crédito; la riqueza debe hallarse en la base, en la iniciación del esfuerzo individual, sin perjuicio de su incremento posterior con la reinversión de los provechos. En cambio, dentro de ciertos límites el Estado, por el ejercicio coordinado de los poderes de que ya hablé antes, está libre de esa restricción.

El reconocimiento de la función que así toca al Estado cumplir en países que tienen nuestra estructura económica permite valorar, frente a la situación concreta de ellos, la eficacia o la significación de los argumentos centrales —positivos y negativos— de quienes, creo que un poco exageradamente, reclaman a título exclusivo el nombre de neoliberales. Debilita mucho a mi juicio, desde luego, el argumento central que Lippmann, acaso con más claridad que en su conocido libro de 1937, expuso en otro menos conocido que publicó en 1934 bajo el título de *Método de la Libertad.*

En él el eminente periodista abogó por un "colectivismo libre", por una "economía compensada" en la que el Estado a semejanza de lo que un banco central realiza cuando regula el monto de la circulación monetaria es activo cuando los particulares se abstienen y estático y reposado si la iniciativa privada es dinámica y emprendedora. El programa es sin duda sugestivo y en gran parte valioso, pero la analogía en que se funda

demuestra lo restringido de su eficacia. Así como los bancos centrales —es este un punto que parece haber logrado ya casi un reconocimiento general— en países como los de la América Latina no pueden limitarse a una función regulatoria, neutral, sino que por fuerza tienen que cooperar con el Estado y con los particulares a suplir cuando es preciso la insuficiencia de capitales formados, los gobiernos, en su función económica de promoción, no pueden limitarse, también en estos países, a un papel de sustitutos porque en un doble sentido faltan los propietarios.

Todavía menos verdaderos me parecen los que considero argumentos centrales de Hayek, el positivo en favor del libre juego de mercado, de la competencia, y el negativo de la supuesta imposibilidad de que ante la diversidad de fines que disputan la decisión de los hombres el Estado pueda, sin arbitrariedad y acaso sin tiranía tratar de realizar precisamente algunos de esos fines o propósitos de contenido económico con sacrificio o abandono de otros.

La competencia en el fondo expresión en materia económica del principio darwinista de la supervivencia del más apto y la muerte del inepto (Spencer se jactaba de haberle dado forma antes que el autor de "El Origen de las Especies") supone una holgura de recursos que permita que la sociedad acepte el sacrificio o la eliminación del perdidoso o que los capitales comprometidos, por su poca significación, puedan perderse aunque la comunidad no sea rica.

Pero tan pronto como se piensa en los grandes proyectos industriales que todos los países latinoamericanos llevan a cabo y de cuya ejecución tanto esperan, la idea de la competencia parece, y es, absurda. ¿Puede en serio pensarse que tratándose de la ejecución de empresas hidroeléctricas o siderúrgicas, o de ferrocarriles, o de beneficio de minerales o de carbón, es conveniente que se levanten varias unidades que dentro de nuestra pequeñez tenemos que considerar como gigantescas para disputarse un mercado relativamente pequeño y que al final de cuentas trabajen a media capacidad o unas eliminen a las otras?

Si a esto se añade que la función de árbitro en la competencia que Hayek pretende reservar para el Estado supone la existencia, por hipótesis, de competidores y que hemos visto

que éstos, para muchas empresas, las más importantes, faltan, habrá, sin más, que desestimar el argumento.

La otra consideración en que el respetable economista tanto ha insistido no sólo en su obra *El Camino de la Servidumbre,* sino en trabajos anteriores, el de la diversidad de fines es, aplicado también a naciones como la nuestra, falaz. En efecto, la diversidad de fines que disputan en materia económica la decisión humana se da en lo superfluo, o cuando más en lo útil, aunque no imprescindible, jamás en lo absolutamente necesario. Quien al hacer su balance de un año o de la liquidación de un negocio encuentra en su bolsillo o en su cuenta del banco algunos miles de pesos excedentes, puede ponerse a pensar si los invierte, si hace un viaje o una obra de caridad, o los gasta en las mil cosas diversas que tiene enfrente; pero cuando se trata de pagar la alimentación, el vestido, la morada, los servicios médicos o la educación de los hijos, hay un mínimo en que la opción, si existe, es muy restringida.

Lo que es verdad de los individuos es cierto también de las naciones: con perdón del venerable Spencer, pagar escuelas, construir presas, tener buenos sistemas de transportes y, dentro de condiciones muy objetivas en que cada vez cabe menos el capricho o la fantasía, levantar ciertas industrias no es cosa de opción sino de necesidad que sólo por carencia absoluta de recursos pueden los pueblos dejar de emprender.

Y es que lo que Hayek, maestro indudable en la economía parece querer olvidar cuando confesándolo con franqueza, se coloca en postura política, es que si los hombres no buscan muchas cosas en una economía capitalista, no es porque en ejercicio de su libérrima y soberana libertad hayan resuelto no tenerlas, sino simple y sencillamente porque no tienen el poder de compra para alcanzarlas. Los países todos y entre ellos muy particularmente las grandes naciones anglosajonas, se están dando cuenta ya de que no es sostenible por más tiempo decir que ciertos bienes, como la habitación o la salud o la educación se compren por quien pueda en el mercado en libre competencia con los demás. Un gobierno tan alejado de todo radicalismo como el de Nueva York, dedica vastas extensiones de tierra y recursos cuantiosos al programa de dar casas a los veteranos; los sistemas de seguridad social para cuidar la salud de las gentes de la cuna a la tumba, están en todas partes en movimiento,

y según nos informa el delegado mexicano a la conferencia sobre alimentación y agricultura que se reunió en Dinamarca, el presidente, de nacionalidad inglesa, sostuvo, con aceptación unánime, que la dotación a los pueblos de los alimentos esenciales es una finalidad que el mundo no puede dejar al azar de quienes los necesitan tengan la capacidad de compra para adquirirlos en los mercados internacionales en libre competencia con los grandes traficantes y especuladores y que por eso precisaba crear una como alhóndiga mundial que regulara los precios absorbiendo excedentes en épocas de abundancia y supliendo escaseces, es decir una organización anulatoria de la libertad de los mercados.

Toco así ya la que será la parte final de este trabajo: los aspectos internacionales del liberalismo económico. Tres parecen haber sido sus expresiones básicas durante su época más vigorosa: el libre cambio, el patrón oro —con sus supuestos indispensables de libertad en el comercio de las divisas y en el movimiento de los capitales— y la libertad migratoria. Esto es, libertad en el movimiento del hombre, del oro y de las mercancías.

El libre cambio, que como hemos visto antes ni Adams Smith preconizó sin restricciones, nunca fué en realidad un principio que lograra en las zonas dominadas por el liberalismo aceptación general. Para no citar sino el caso más claro, los Estados Unidos, por el sabio y oportuno consejo de Alejandro Hamilton, se embarcaron desde principios del siglo pasado en una política francamente proteccionista, que en ciertas épocas ha llegado a ser abiertamente agresiva y a la que en parte deben el portentoso desarrollo de su industria. Desde que en 1931 con la Ley de las Importaciones Anormales, complementada con la ley de 1932 de derechos a la importación, Inglaterra abandonó formalmente el libre cambio, de hecho muy debilitado desde que en 1919 adoptó la reciprocidad en la política de la preferencia imperial, este principio pasó a la historia. La misma carta del Atlántico tiene cuidado en dejar a salvo el derecho de Inglaterra para no volver a él y en Estados Unidos es conocido que a pesar de lo que como ideal para los pueblos proclama la gran nación del norte, ella, aun cuando lo quieran, como a veces lo han querido sus más altos dirigentes en materia internacional —sus presidentes, sus secretarios de Estado— el Con-

greso, y particularmente el Senado, por la acción tenaz de los representantes de las zonas afectadas en cada caso, impedirá siempre todo lo que ponga en peligro la protección que creen que debe conceder, ahora ya no tanto a sus industriales cuanto a sus agricultores.

El patrón oro, fórmula de regulación automática de la economía mundial, se eclipsó en la guerra 1914-18 y murió en la gran crisis 1929-32. De la conferencia de Bretton Woods, hecha bajo la aspiración de acabar en materia monetaria con nacionalismos excesivos, controles y prácticas discriminatorias, surgió, como régimen de vigencia inmediata, un sistema transitorio en que muchos controles siguen siendo posibles y como esperanza para el futuro un poco más lejano —5 años— un mecanismo del que puedan proclamarse si no todas, muchas excelencias, que la naturaleza de esta exposición me impide siquiera mencionar, pero no seguramente la del automatismo; requerirá, para tener éxito, una buena dirección de sus monedas por cada uno de los países socios y una buena dirección internacional por parte del Fondo Monetario.

La libertad migratoria, extinta en el primer cuarto del siglo, no se ve que muestre signo alguno de resucitar. Propósitos saludables en contra de la discriminación de ciertas razas y nada más.

En Estados Unidos, ejemplo el más impresionante, la inmigración total estimada entre 1821 y 1924, fué de más de 33 millones de gentes y los últimos promedios anuales: entre 1901 y 1905 de 764,000 personas; entre 1906 y 1910, de 949,000; entre 1911 y 1915, de 805,000 y entre 1921 y 1924, ya pasadas las dos primeras leyes restrictivas, de 426,000. Más que cifras, contrastará esa libertad con la situación presente un suceso que vale la pena narrar:

Hace unos meses, realizando una hazaña que ante los ojos del pueblo norteamericano tuvo perfiles heroicos y casi de leyenda, un grupo pequeño de nacionales de uno de los países del Báltico que han quedado incorporados a la Unión Soviética, enfiló en una embarcación minúscula hacia la gran tierra de la libertad. Llegados a puerto norteamericano, las autoridades migratorias, con razón legal indudable, les negaron la entrada. Se les otorgó más tarde, ante la presión de la opinión pública, un permiso de estancia temporal, mientras se buscaba una solución

de fondo; el plazo expiró sin encontrarla y en un día del mes pasado se ordenó a la pequeña nave y a sus intrépidos tripulantes que se hicieran a la mar. Otra vez la opinión, palanca magnífica de la democracia, detuvo al gobierno y el Presidente Truman fijó unas horas al Procurador de la República para que hallara una solución que, otra vez también, no pudo consistir sino en una nueva prórroga de estancia temporal durante la que se espera que algún país de América dé asilo definitivo a estos enamorados de la libertad.

Es un misterio que sólo la historia desvanecerá a su hora si es que algún día los Estados abandonarán el ejercicio de los poderes en materia internacional que acabaron con el liberalismo económico en las relaciones entre los pueblos, aunque quizás si así acontece no será para volver a la regulación automática sino para que lo que hasta hoy han hecho las soberanías nacionales lo efectúen las superpotencias.

De todos modos, en esta etapa de tránsito, ¿cuál es la política que razonablemente pueden seguir países como los nuestros, a los que un argentino de talento, Raúl Prebisch, ha llamado "de la periferia"? Aun en los mejores tiempos del liberalismo, como el mismo Prebisch, entre otros, ha puesto de manifiesto, ha sido tan grande la dependencia de las naciones latinoamericanas, hasta hoy fundamentalmente exportadores de materias primas, de factores ajenos por completo a su control, como lo es notoriamente la situación que esas materias primas tengan en los mercados del mundo, que de buena o de mala gana, unas con mejor éxito que otras, pero todas han tenido que buscar fórmulas compensatorias del automatismo del comercio y los cambios internacionales que les permitiesen defenderse, así fuese parcialmente, de dejar su suerte entregada al azar de esos vaivenes internacionales. La protección arancelaria, las limitaciones para exportar o para importar, las devaluaciones, los controles de cambios, si han sido en estos países expresiones de política nacionalista, han tenido siempre, o digamos con prudencia, casi siempre, más que nada, carácter defensivo.

Y así vengo a ocuparme, por vez postrera, del argumento histórico de Hayek: aun si aceptamos que en Alemania, por ejemplo, el abandono del liberalismo económico clásico no fué, como la opinión independiente admite hoy, resultado inevitable de la ausencia de una clase capitalista fuerte cuando se inició

la construcción ferrocarrilera y el proceso de industrialización sino paso premeditado para levantar un Estado totalitario agresivo y con aspiraciones de dominio universal —cosa que, por lo demás, ni Hayek afirma, pues antes que relación teleológica cree en una relación causal y por eso necesaria entre intervencionismo y totalitarismo— la consecuencia que se teme, el Estado totalitario y agresivo, no podrá darse en países de la periferia. Su debilidad, a diferencia de lo que acontece muchas veces en la vida de los hombres, es aquí garantía de su virtud.

En resumen: no parece que esté demostrado en general, pero menos en particular, para comunidades de las características de México, que una política de abstencionismo estatal en materia económica sea la única compatible con la aceptación de los principios fundamentales de libertad y exaltación de la persona humana que han hecho del liberalismo hasta hoy, en conjugación más o menos afortunada con la democracia, el experimento más noble que han realizado los hombres en lo que toca a su gobernación colectiva. Eso que se llama abstencionismo del Estado fué la mayor parte de los casos una tendencia, una política llena de distingos, condicionada siempre por circunstancias históricas, entre las que destaca la existencia, fuera del aparato formal del gobierno, pero en el fondo empuñando las riendas verdaderas del mando, de una clase propietaria poderosa, agrícola, mercantil, industrial o financiera; aun en donde esa clase ha existido, la revolución industrial y la concentración capitalista han llevado a los gobiernos, por la presión de las masas populares dotadas de derechos políticos y organizadas, a la necesidad de realizar un intervencionismo de tipo restrictivo o policíaco primero, y cuando como resultado de esa política que permitió el desarrollo de la fuerza de las organizaciones obreras principalmente, la operación de las leyes que parecen regir el desenvolvimiento capitalista a través de las perspectivas de lucro, llevó a la paralización o casi a la paralización de las inversiones que la propia estructura capitalista reclama para no caer en las grandes depresiones, el Estado ha tenido que tomar a su cargo la tarea embarcándose en un programa de nacionalizar los bienes de producción y del cambio. En cambio, en los países en que ha faltado el apoyo de esa clase propietaria poderosa, la política desde un principio más que de intervencionismo restrictivo —que cuando intentada hay que

confesarlo, muchas veces ha ido al fracaso— ha tenido que plantearse como activa, promotora del incremento de la capitalización sin la que es vano esperar la mejoría del nivel de vida de los pueblos.

De todos modos, nada hay que demuestre que con ello se sacrifique ninguna de las libertades fundamentales del hombre.

No podría cerrar esta exposición sin aclarar que nada de lo que he dicho debe entenderse como solidaridad con muchos errores que en todas partes, y México no es excepción, el Estado ha cometido cuando ha resuelto intervenir en la economía; que particularmente, como se desprende de la línea central de mi razonamiento, creo que intervencionismos puramente restrictivos en general —y salvo para ciertas actividades fundamentales— no deben emprenderse sino con mucha cautela y con motivos de justificación indudable, por el peligro que llevan de detener, con la capitalización, el progreso económico. Nada hay más necio que intervenir por intervenir, la intervención nunca debe ser un fin, sino un instrumento, de uso delicado, para realizar un propósito claro en la mente de los gobernantes y posible por las condiciones del medio en que se actúe. Nada hay que desprestigie tanto al Estado como la intervención económica torpe e ineficaz. Creo que cuando la vigorización de nuestras economías, hecho por fortuna notorio en todos los países latinoamericanos, dé nacimiento, como ya ha dado, a un grupo capitalista enérgico y vigoroso, el Estado debe reconocerle el sitio a que tiene derecho en la promoción del mejoramiento colectivo y brindarle, en términos razonables, las garantías que necesite para rendir una eficaz cooperación en esta gran tarea de hacer a la patria más próspera y feliz.

SOCIOLOGIA Y ACCION SOCIAL

En la raíz de la concepción comtiana de la sociología se halla un designio práctico definido: anticipar el curso futuro de la evolución social a los efectos de una mejor adaptación a las nuevas circunstancias. Toda una filosofía de la historia implicada en la tan mentada ley de los tres estados —teológico, metafísico y positivo— por que ha pasado la humanidad en el orden intelectual y su correlativa influencia en la estructura de la sociedad, daba apoyo a sus esfuerzos tendientes al logro de una política científica o positiva. Esta idea aparece en los escritos juveniles y alcanza desarrollo cumplido a lo largo de su obra. La instauración de una política positiva debía proporcionar la salida de la honda crisis en que se encontraba Francia en particular, pero también toda Europa, a consecuencia de la revolución francesa que —en su opinión— significaba el derrumbe definitivo de la sociedad feudal que tuviera su momento culminante en la Edad Media. No es de extrañar que para Comte el nuevo orden social se ligara a la consolidación de la filosofía positiva, única acorde con la altura de los tiempos y que dentro de esa convicción urgiera la formación de comités europeos de sabios con la finalidad de estudiar las bases del positivismo, para que sus respectivas naciones participaran en el sentido del inmediato futuro.

Vemos, pues, que la sociología surge en momentos de crisis y en su constitución es factor decisivo la posibilidad de captar racionalmente el curso de la vida humana y prever las consecuencias del cambio social. Las necesidades prácticas, la confianza en el sentido racional de la conducta humana, el supuesto de que en ella existen regularidades susceptibles de ser conocidas y tenidas en cuenta como base para la acción, han persistido ininterrumpidamente en el campo sociológico, aunque siempre pueda establecerse la rigurosa distinción entre su fin teórico —conocimiento de una determinada realidad— y su fin normativo y práctico: derivación de criterios para juzgar y de reglas de conducta en función de aquel conocimiento. La previsión —ha dicho Medina Echavarría— es la razón de ser misma de la sociología en cuanto ciencia, puesto que importa "la capacidad de la inteligencia para la recta conducción en los asuntos humanos".

Las consideraciones que anteceden son justificatorias de la importancia que acordamos a la aparición dentro de la escasa bibliografía sociológica argentina, de un libro que asume el carácter de precursor: *Planificación y sociografía,* del Doctor Miguel Figueroa Román. Sus temas no son los consabidos temas metodológicos a que estamos acostumbrados. La metodología de que aquí se trata incide en cuestiones fundamentales de sociología aplicada: investigación de la realidad social a fin de poseer conocimiento fundado en hechos sobre cuestiones parciales, establecer conclusiones y promover soluciones. "Ver para prever; prever para obrar", el conocido aforismo de Augusto Comte, tiene ejemplar vigencia al ser referido a la sociología como auxiliar de la obra gubernamental y contribuyente al mejoramiento de la sociedad.

Con moderno criterio de estadista, el autor propende al planteamiento de problemas que afectan a regiones, en su multiplicidad de aspectos: social, físico, económico y demográfico, y en la reseña de la labor de varios equipos de investigadores se verifica la importancia del concepto de estructura, de tan fecundos resultados para la biología y la psicología y que en el estudio de la sociedad halla confirmación prototípica, por la correlación de los diversos factores que la integran.

Conocimiento profundizado, erudición y exposición clara, precisa, son méritos relevantes de esta obra. Pero no es menos valiosa la posición asumida, en consonancia con lo más auténtico del ideario argentino, al señalar que la planificación susceptible de aplicarse en nuestro país ha de contar entre sus finalidades supremas con dos postulados: libertad y democracia.

En la enseñanza universitaria argentina, es casi nula la labor de investigación de la realidad social que complemente la teoría sociológica, lo cual origina serias críticas por parte de Figueroa Román. Y en efecto, las consecuencias que de ello se derivan no pueden ser sino lamentables porque ¿quiénes están en mejores condiciones que los universitarios para contribuir a la comprensión de nuestros problemas? ¿Cómo habrán de encauzar sus búsquedas en correspondencia con los cánones científicos si carecen del instrumento metódico necesario para que ellas no se realicen a ciegas, según los vaivenes de la experiencia en bruto, no penetrada por criterios selectivos estrictos? Es razonable, pues, que se haga un lugar a la investigación social como materia de enseñanza, para corregir las fallas actuales. Habrá que traducir abundantemente las obras principales de dicha temática y aprovechar los resultados recientes de los estudios extranjeros y en es-

pecial norteamericanos, para lanzarse luego, con el bagaje de principios y métodos adquiridos, a la indagación de la realidad nacional sin compromisos con propósitos políticos inmediatos y en vías de esclarecer el ser argentino no con declamaciones enfáticas sino por la humilde contracción a los datos positivos.

Con gran acopio de referencias históricas, Figueroa Román muestra que la planificación, esto es, el formular planes y realizarlos "con investigación de causas y previsión de resultados", se vincula a la acción del Estado desde los pueblos primitivos hasta nuestros días. La diferencia ocurre entre una planificación inconsciente, que no es estudiada con singularidad y con valoración de su fin social; y una planificación consciente, que cobra excepcional importancia en la vida contemporánea, por la complejidad en aumento de la estructura social y por los ajustes que la inteligencia sabe introducir a cada paso en la marcha de los procesos sociales. El humanitarismo y la exigencia de control, están a la base de la motivación que conduce al prestigio actual de la planificación, lo que por sí es comprensible atendiendo a que los desajustes traen su secuela de incertidumbre, fracaso, horror, miseria, lacras morales, enfermedades. Hoy es insostenible el concepto de un estado que se limita a contemplar el juego libre de las fuerzas sociales en salvaguarda de la capacidad de acción de los individuos sin restricciones inspiradas en la seguridad social, cuando se trata del dominio material. Ese tipo de estado perteneciente a la época del liberalismo económico en sus formulaciones clásicas, conduce irremediablemente a los altibajos que engendran la injusticia y sostienen a una clase de privilegio económico que decide la suerte del resto de los ciudadanos. Ahora bien, la planificación eficiente que procura el remedio de esos males, no puede existir sin estar precedida por innúmeras investigaciones que caen bajo el concepto de sociografía y como un corolario, ellas no podrán llevarse a cabo sin equipos de investigadores, los cuales "no pueden improvisarse".

La planificación requiere el equilibrio de dos corrientes: una centrípeta que fija los objetivos comunes y coordina los planes parciales, determinando los detalles para su realización; la otra centrífuga, que recoge y sintetiza las investigaciones referentes a los problemas locales, cuya misión es proporcionar un conocimiento completo de la realidad y expresar las aspiraciones y anhelos de los sectores de la población a que habrá de aplicarse el plan común.

El análisis de la planificación comunista, nazi y democrática (la de EE.UU.), nos revela la seriedad con que fueron precedidas por

investigaciones previas en gran escala. Esto es obvio: las consecuencias prácticas de la planificación en la comunidad obligan a un alto sentido de responsabilidad. A su vez, la diversidad política que informa los intentos de planificación, ilustra acerca de su neutralidad, siendo ante todo una herramienta del trabajo social, cuyo fin le es dado por el estado que la utiliza. En el único respecto en que la planificación *no es neutral,* es en aquello que le sirve de justificación: la previsión racional como fundamento de la obra gubernamental y el intervencionismo de estado en amplias esferas de la sociedad. Rebatiendo afirmaciones de la conocida obra del profesor Hayek sobre el intervencionismo de estado y la planificación, de acuerdo con los distinguidos sociólogos Mannheim y Laski, Figueroa Román sostiene que no ha de confundirse planificación con totalitarismo, puesto que aun cuando la hayan usado las dictaduras, también la emplean países democráticos —Inglaterra, Estados Unidos— y si existe una planificación para el despotismo, puede darse igualmente una planificación para la libertad. Por otra parte, no siempre aunque sí generalmente, la planificación se integra en el intervencionismo del estado, pero así como hay planificación privada sin intervencionismo de estado, *hay intervencionismo de estado sin planificación.* Puesto a optar, Figueroa Román lo hace en favor del intervencionismo de estado, ante la crisis contemporánea cuyo rasgo más visible en lo político es la superación del individualismo del "laissez faire, laissez passer", sólo que sujeto a condiciones normativas capitales: 1a.), que el intervencionismo sea técnicamente planificado; 2a.), que esté sometido al control popular (que sea democrático); 3a.), que tenga una base cultural mínima (capacitación política de las masas); 4a.), que persiga como objetivo la justicia social y una visión rectora de la economía, pero *que no anule* la iniciativa privada.

Figueroa Román señala que el estudio de la planificación en Latinoamérica es una cuestión prácticamente virgen pese a que la sociología figura en los planes universitarios de la mayoría de los países. Esta es una deficiencia que debe ser corregida si se quiere contribuir al progreso social de estos pueblos. A título de ejemplo anticipa algunas conclusiones de sus estudios sociográficos sobre el nivel de vida del obrero tucumano que reclaman una planificación estatal. Ese proletariado, con la sola excepción de los obreros industriales de los centros fabriles, vive en una indigencia y abandono que conspiran contra una adecuada conciencia colectiva de la educación, la higiene, el aprovechamiento de recursos, el sentido del progreso material y de

los medios que los conducirían a una relativa liberación. Cabe agregar por nuestra parte, que en el terreno de la planificación económico-social por iniciativa gubernamental, es honrosa excepción el plan sexenal mexicano, puesto que en tal respecto nada parecido se ha hecho en otros países de Latinoamérica.

El éxito del intervencionismo de estado se correlaciona con el grado de cultura y civilización de un pueblo, por ello se formulan atinadas prevenciones acerca de su posible —ahora real— vigencia en la Argentina. En resumen, ellas tienden a significar que la atonía del sentimiento cívico de las masas de nuestro país las harán "fácil presa de la arbitrariedad gubernamental, que es todo lo contrario al intervencionismo planificado".

Acicateado por una honda preocupación ciudadana, Figueroa Román enuncia los criterios a tener presente para la necesaria divulgación de los principios planificadores y tres de ellos prevén su difusión en gran escala: 1o.), formación de congresos regionales de planificación (elocuente confirmación: el Primer Congreso de Planificación del Noroeste Argentino, realizado en septiembre del año pasado en Santiago del Estero); 2o.), creación de institutos universitarios con función docente, para la formación de equipos de especialistas; 3o.), becas para enviar a los países más salientes en materia de planificación, a los profesionales que quieran consolidar conocimientos y familiarizarse con los métodos de investigación.

Planificación que no vaya precedida de un estudio de la realidad social a que ha de aplicarse, está destinada al fracaso. Esa tarea preliminar de asesoramiento, de coordinación de los diferentes aspectos de un hecho social, es cumplida por la sociografía. Dentro de ella tienen cabida los estudios demográficos, a la vez que los que se refieren a alimentación, habitación, educación, salubridad, recreación y seguridad social. El tratamiento concienzudo de tal variedad de cuestiones exige el trabajo en colaboración y por equipos de especialistas.

Sea dicho en honor del mérito filosófico de *Planificación y sociografía,* que en los desarrollos parciales rige una comprensión inteligente que quiere captar en el hombre todo el hombre sin presuponer condicionamientos de los fenómenos que no se funden en la observación de los hechos y en su consecuente interpretación científica.

Norberto RODRIGUEZ BUSTAMANTE.

Aventura del Pensamiento

"VOLVER A LAS COSAS" EVIDENCIA E HISTORIA

Por *Roland P. CAILLOIS*

VOLVER a las cosas mismas. El consejo no era superfluo. Cuando las cosas ya no son cosas, el hombre deja de ser hombre. Está precisamente "enajenado" en las cosas. Tanto si se concibe según su modelo como si las rechaza absolutamente, traiciona a su ser por igual manera. El esqueleto de bolas y de triángulos que vemos en los museos de física o la pura autoconciencia que se alimenta del desprecio del tiempo no satisfacen al hombre lanzado en la historia. Bien sabe que ésta no es su situación.

En un mundo donde los filósofos construían una "experiencia posible" al uso de una "conciencia en general" cada hombre particular se veía llevado a odiar una cierta ciencia que no daba cuenta de su experiencia personal, de hombre particular. Bien veía que la filosofía no le hablaba de su vida, de sus actos, de sus dolores ni, tampoco, del espectáculo que le ofrecía el mundo. Inversamente, cuando el cientifismo se le ofrecía para demostrarle que su angustia y su voluntad no eran más que el efecto lejano de acontecimientos invisibles más reales que los acontecimientos visibles, no reconoció su tierra, sus árboles, sus sociedades. No quería ser una cosa y ello bastaba para que no lo fuera. Cuando, por fin, un Bergson le propuso que volviera a los datos inmediatos y pretendió ponerle en presencia de la realidad misma, pudo haberse dejado seducir si la aventura no le hubiera decepcionado tan rápidamente. Bergson no le hacía ver "las cosas mismas". Tampoco ahí se le hablaba de sí mismo, se le enseñaba que su percepción del mundo estaba falsificada por el lenguaje y la sociedad. Ilusión acaso necesaria, pero, sin embargo, ilusión.

Sí. Era bueno volver a las cosas mismas. A las que vemos, a las que creamos porque somos hombres y porque elegimos

serlo. En adelante es menos urgente saber que estamos en un planeta entre otros planetas innumerables, que tomar conciencia de que habitamos en *la tierra* desde donde la mirada es posible y es eficaz la acción. Somos el centro metafísico del mundo. Por ello lo que ante todo tenemos que descubrir son las cosas mismas. Tenemos que descubrir el sentido de cada una de ellas y el sentido de sus vínculos, las infinitas interferencias de su encuentro, su participación en el devenir del Mundo. Pero importa, ante todo, no abandonar la historia. Es casi imposible comprender el sentido y la estructura de una parte del Mundo, si le quitamos la dimensión temporal que le pertenece. Más aún, este espesor temporal no adquiere su verdadera significación sino en el tiempo histórico.

"Volver a las cosas" es pues estar atentos a la historia, es decir a la producción del hombre por el hombre. En el mundo de las cosas, en el mundo de la cultura y en las relaciones concretas que lo unen a los demás, el hombre intenta encontrar*se,* sobrepasar el estatuto de extranjero que le desespera, establecer esta complicidad de estar entre todos los existentes que debe hacerle libre. Pues reconocer*se* equivale también, para él, a *ser* reconocido. Tiene que leer su libertad en los ojos y la sonrisa de sus compañeros, en los objetos que produce, en las cosas mismas. Solamente bajo esta condición el Espíritu puede satisfacerse. No puede comprenderse sino en y por el Universo del Espíritu, en la Historia, en el mundo tal como le *hace.*

La ciencia no podrá jamás satisfacer al espíritu en su exigencia última. Constituye una de las posibilidades del hombre; su fuente y su verdad están en el mundo vivido por el hombre y en ninguna otra parte. Sus hipótesis, cada vez más satisfactorias, jamás lo serán absolutamente. La verdad científica es, por esencia, revocable. Pero la ilusión del filósofo sería más grave aún que la del hombre de ciencia si pretendiera que, por encima de las ciencias hipotéticas, las ciencias del mundo, la filosofía constituye una ciencia rigurosa capaz de alcanzar una verdad definitiva y de juzgar todas las actividades humanas y de juzgarse a sí misma con referencia a sí misma. El consejo de Husserl de "volver a las cosas" no puede significar "un volver a empezar radical". No se vuelve una sola vez al camino de Descartes, no se puede separar definitivamente

la duda de la certidumbre que de ella surge. Siempre hay que volver a empezar y, jamás radicalmente. La liberación no es jamás segura, la libertad nunca total. No. La filosofía no puede "realizarse en virtud de evidencias últimas sacadas del sujeto mismo" porque no hay evidencia última, porque la Verdad Eterna hay que instaurarla siempre en el tiempo vivido mediante una activa vuelta a los proyectos anteriores. Tenemos que volver a activar y revalorizar palabras, gestos, objetos que, sin esta vigilancia, caerían en un tiempo muerto, fuera del sentido humano, es decir, sin duda, fuera de todo sentido. La eternidad de las estatuas tiene su hogar en el corazón de los hombres y no en la piedra. Y no queda sino piedra sobre piedra de aquellas obras de las cuales se ha apartado la mirada humana. Lo que le falta a la esencia eterna es ser. Y ser significa pertenecer a la historia, situarse en la construcción del mundo humano por el hombre. Comprender la historia y promoverla: he ahí la tarea fuera de la cual toda descripción es arbitraria. Nada nos libera del tiempo, ni tan sólo la aventura cartesiana. Nada, tampoco, nos somete a él. La conciencia no conoce ni servidumbre ni orgullo; es el tiempo mismo, que se comprende, se explica a sí mismo. Lo Eterno no es el tomar conciencia del tiempo, la inteligencia de las obras que son, a la vez, permanentes y perecederas. No tiene ya, pues, la impasibilidad intemporal que le hacía temible aunque también, tranquilizador y divino. Arraiga su fragilidad en nuestra incertidumbre. Pero sabemos que nuestra verdad misma no es posible sino gracias a esta incertidumbre. Nada sucumbe en el fluir del tiempo, nada puede reivindicar un ser fuera del tiempo.

I

PRIMER, volver a la naturaleza. No a la del espíritu científico que la reduce a un sistema de relaciones siempre nuevamente planteado como problema, sino a esta naturaleza con la cual nacemos en un mismo surgimiento inmotivado, ante la cual la mirada se sorprende. El espíritu interroga, entonces, a una presencia tan contraria a su naturaleza. ¿Quién se sorprende aún de la tierra y de las aguas? Y, sin embargo, la permanencia de las piedras y los ciclos del mundo vegetal

están siempre en el horizonte de nuestra vida, en nuestras casas, nuestros jardines y nuestras ciudades. ¿No hay acaso en la naturaleza algo más que conocer que su cadáver o su imagen? La naturaleza es una realidad vivida. Tiene su carácter propio que no es ni analogía ni metáfora, sino cosa, cosa bruta. Las materias puras y las mixtas, el diamante y el barro, ¿se nos muestran como estructuras físicas más o menos complejas o con una "faz" sensible que importa describir independientemente de toda referencia poética o física? El mundo de las cosas existe, también, para la percepción del hombre. La agrupación de los seres naturales constituye los paisajes, las profundidades, los misterios "naturales", cavernas o desiertos, que son nuestras tierras, nuestros refugios, nuestros espectáculos.

Pero la naturaleza vivida no escapa a la historia. Ninguna filosofía de la naturaleza puede considerarse como definitiva. La mirada ingenua que interroga a las cosas es una conquista perpetua. No se trata de comprender la Naturaleza "en acción", de una vez para todas. Los hombres de ciencia, los artistas y, principalmente, los pintores modifican nuestra visión. Nuevas líneas de fuerzas ahondan en el bloque natural, hacen surgir de la sombra caras familiares o monstruosas y la acción humana crea lentamente una naturaleza para su uso y a imagen de su geometría. Aspecto, distancia, punto de vista, todo se adapta a los medios del trabajador; la tierra, pesada, medida, inventariada, pronto deja representarse en mapas de papel y bolas de cartón que la vista abarca de una sola vez. Las materias se mezclan y el bronce ya no es naturaleza. Arboles domesticados viven en nuestros parques y los jardines dan frutos, obra del injerto y de la fecundación provocada.

Y, sin embargo, la naturaleza cumple *pasivamente* con las funciones que el hombre le asigna. Su historia no es la del hombre. Los trastornos devastan el paisaje; los ingenieros construyen un puerto donde la costa no era propicia, pero el paisaje mismo, no cambia. No es el *sujeto* de su propia historia. Todo nacimiento natural es monstruoso. Se crea un movimiento que no tiene origen, como se levanta un viento, brutalmente, sin razón; la savia brota de un impulso impulsado a su vez. El árbol permanece siempre árbol, el mármol siempre mármol, a través de las miles de transformaciones de la producción. Una extraña permanencia sostiene el movi-

miento y la transformación de las cosas. No. La Naturaleza no está constituída por nuestras miradas, el árbol romántico no tiene menos corteza que el roble de Dodona o el plátano de nuestras avenidas. Si no lo ha visto, el romántico *hubiera* podido verlo mientras que el romano no conocía la odiosa esclavitud y, por esto, la esclavitud no era tal. A través de los trastornos que exigen la perpetua vuelta a empezar de la descripción la naturaleza revela su sentido: permanencia profunda, siempre presente. De ahí el mito eterno de la impasible e inmutable naturaleza, personificación del ser más radicalmente impersonal.

El fondo inhumano de la naturaleza es el suelo primordial de nuestro problema. La tierra humana es primeramente lava, bosques, arena y marismas, cosas, todas ellas, que ignoran y rechazan al hombre, cosas veladas a nuestra mirada por el trabajo, pero que pueden volver a hacerse terriblemente presentes e instalarse definitivamente en los lugares construídos por nuestras manos. Porque la hierba ha crecido ya varias veces en las plazas de las más honorables ciudades, la hiedra ya ha corrompido los palacios más sólidos.

Los Institutos de física nos lo han explicado casi todo, pero no nos han hecho comprender que los templos han visto estallar sus piedras gracias al monstruoso vigor de los bejucos. Y, sin duda, se ha comprendido mejor la desnudez de la piedra en este lugar del mundo donde un esbozo demasiado sencillo proclama que ayer los hombres construyeron una ciudad, que ya no existe.

Lugar desolado porque el hombre está ausente, porque se ha retirado, lugar silencioso donde la palabra se ha callado, lugar inmóvil aun en su mismo movimiento, extranjero a su propio ser; la naturaleza revela su significación en la extremidad inferior del trabajo humano. Es la substancia permanente, monstruosa e inhumana y hay que negarla para conocerla mejor. Pero esta inhumanidad tiene aún sentido *para* el hombre, indica que todavía no es, o que ya no es, o se desentiende y se retira y se destruye. La naturaleza está abandonada. Por ello, la naturaleza no se escapa del hombre sino que el hombre se la lleva en la historia. Unicamente él proclama su silencio y su brutalidad. Solamente él es capaz de reconocerle permanencia y valor. Por ello tiene que reafirmar conti-

nuamente y sin descanso su diferencia, comprender aun a las piedras y a los árboles, mirar, con ojos nuevos, cargados de saber y de sentido de todo lo que no es él, esta naturaleza que no puede subsistir sin la mirada inteligente que la mantiene a distancia, que mide exactamente su familiar extrañeza, construye, en fin, su verdad.

II

SOBRE el suelo desierto han brotado ciudades, bibliotecas, catedrales y todo el orgullo visible de las Sociedades. Estos monumentos están hechos con los mismos materiales que parecen despreciar y sobre los cuales se yerguen. Los instrumentos, las casas, los espectáculos, las normas de toda especie, la vida privada y la vida pública, los placeres del cuerpo y del espíritu, los deseos del alma constituyen, en adelante, el medio natural del hombre. El espíritu tiene su palacio. Ciertamente, la cultura no es el hombre mismo, sino su expresión en la palabra, el gesto y el objeto. Sin embargo, la expresión cultural supone un modo de vida cultural y esta vida tiene toda la profundidad de la historia: el peso de un pasado personal y anónimo conduce la mano y la mirada misma en la búsqueda desesperada de la inocencia y de la espontaneidad. Las obras maestras no tienen que rehacerse. Por el contrario, exigen que se las continúe. Su poder y su valor les viene de nuestra propia cualidad. Su virtud depende de la nuestra. Si no han podido persuadirnos, ¿qué queda en ellas? Pedazos de Naturaleza que precisamente se proponían borrar de nuestra mirada. Y de una naturaleza falsa, porque ella misma había encontrado su verdad en este obscurecimiento. La cultura quiere que una arcilla movediza se transforme en dura estatua, que el aceite acaricie un icono de oro, y que, súbitamente, los gritos retumben en música... La muerte no es ya el fin de una carne usada y magullada, sino el principio de una gloria más deseable, más eficaz que la vida. Un nombre se inscribe en la memoria. Surge el mundo de la palabra, y, con él, la dominación de la historia... En adelante, no moriremos, en modo alguno. Los apetitos elementales, ruido de una oscura intención de las partes bajas, no dan ya nacimiento sino a los mitos y a los místicos naturalistas. Pues, como desde hace mucho tiem-

po el hombre crea sus necesidades, se alimenta de honor tanto como de pan, de orgullo y de prestigio más que de interés, la "naturaleza" humana ha dejado de ser una cosa, si es que lo fué alguna vez, para convertirse en su propia creación. El hombre se hace lo que es.

Arte y política manifiestan la doble relación vivida del individuo con las cosas y los demás hombres, la filosofía y la religión buscan el sentido último de su existencia. Esta relación y este sentido ¿pueden ser reconocidos de una vez para todas? No. Ni en su contenido, ni en su forma, las culturas son el objeto de una evidencia última. No hay forma eterna indistintamente aplicable a contenidos diversos dispersados a los cuatro vientos de la historia.

La escritura trágica tiene su origen y su valor en la tragedia vivida. Y la acción dramática efectiva, tal como los hombres la realizan, seriamente y a costa de su sangre no se plantea el problema de la eternidad y del tiempo. *Es,* y con ello basta. La tragedia revestirá tantas formas como maneras de ser invente el hombre en el sufrimiento y en la alegría, el temor y la seducción, la vida y la muerte, para cumplir con la elección de su destino. Mientras no encuentre la conciliación, mientras la conciencia signifique para él, desgarramiento entre bienes igualmente preciados, la tragedia, forma y contenido, permanecerá una esencia abierta, imposible de definir *absolutamente.* El tiempo y la eternidad, lo contingente y lo necesario no tienen sentido sino por el acto de reflexión y no en el nivel de la conciencia misma. La esencia de la tragedia existe, pero es una *construcción* de la inteligencia que encuentra su fuente y su razón de ser en la tragedia misma cuya sublimación constituye la tragedia escrita. No es, en modo alguno, trascendente. Su verdad depende de nuestro mérito. Pero la eternidad aflora lentamente a través de las múltiples tentaciones humanas, tiene el heroísmo y la fragilidad de la libre elección. Comprender la tragedia griega, es concebir la experiencia posible de un pueblo, volver a considerar el "proyecto" de esta tragedia, descubrir el sentido recóndito que vuelve a dar a las palabras un sentido interior y que modifica nuestra visión del mundo. Hay que *construir* la eternidad trágica, pacientemente, porque el hombre no ha acabado de descubrir en sí conflictos que le desgarran y ponen en juego su vida misma,

en el sentido plenario de esta palabra, es decir: el honor de vivir.

Es tentador explicar la naturaleza por otros aspectos de la vida, más elementales y casi "naturales". La reducción al sustrato más esquemático, más material, por la forma causal o la idea no menos oscura de condicionamiento, es una constante invitación a simplificar la existencia histórica. El espíritu científico bien conoce esta tentación. En particular la economía constituye una masa de hechos tan imponentes, un aspecto de la vida cotidiana que invade hasta tal grado que no se cree traicionar excesivamente la realidad haciendo de las otras actividades humanas atributos más o menos inmediatos de la *substancia* económica. Y, verdad es, que es sabio esperar cambiar el mundo instaurando un régimen económico y social nuevo mejor que ofreciendo a las buenas voluntades una nueva poesía o un masaje filosófico. Es bastante vano llamar a la conciencia del mundo en medio del ruido infernal de los altos hornos. Sin embargo lo económico no es una *causa:* un aspecto de la actividad humana. Por más que se llame fundamental a este aspecto, es también verdad que no puede *explicar,* en ningún grado, las otras maneras de estar en el mundo. Lo que es posible, lo que es necesario es aprehender los otros comportamientos del hombre en *la perspectiva* de su comportamiento económico. Lo económico como *causa* no es más que una hipótesis que conviene rehacer sin cesar, y verificar en la acción. Lo económico de que hablan los marxistas no es, muchas veces, más que una palabra, un concepto, una pura abstracción que escapa a la historia y no puede ser objeto de una intuición vivida. Y, sin embargo, la realidad —Marx lo había comprendido perfectamente— no está en la abstracción económica, sino en las relaciones concretas entre los hombres. Y, más especialmente entre los hombres agrupados en *clases sociales* con conciencia de pertenecer a *su* clase, y de verse excluídos de la "Otra". Vida individual y vida colectiva son igualmente abstractas. Unicamente la vida del hombre concreto "con" los demás en un mismo *trabajo* ejecutado según una norma que aparece como universal, únicamente esta vida es realmente *vivida.* No es, pues, posible descubrir de una vez para todas la esencia del hombre social. La intersubjetividad concreta de los hombres no depende de una forma eterna que sería la

lucha de clases, lucha a muerte inscrita, desde el principio de los tiempos, en el corazón humano, en el corazón de *cada uno* de los hombres — puesto que, precisamente, la lucha supone un ser concreto; es una lucha que se realiza *históricamente* y que no constituye un acontecimiento transcendental sino para la mirada de la Reflexión.

Sería un grave error considerar la dialéctica del amo y el esclavo, el hecho de que "cada conciencia quisiera la muerte de la otra como una *categoría* de la Razón social, de la misma manera que la causalidad es una parte constitutiva del mundo percibido para "la conciencia en general" del idealismo. Las relaciones del Amo y del esclavo son esencialmente *históricas.* Lo cual no significa, en modo alguno, que *hayan sido* puros acontecimientos *en* tiempo y nada más. Esbozan, por el contrario, la esencia de las relaciones humanas tales como los descubre la Reflexión histórica sobre el pasado y cuya estructura *necesaria* de la comunidad describen *también.* Es pues verdad que la lucha de las clases es una lucha de *hecho,* una acción. ¿Cómo explicar si no que pueda verse disfrazada y que no se presente como una "pura lucha" de prestigio entre las conciencias? Esta lucha *no es,* se hace, cambia a cada momento o acaso se suprima a sí misma. Si la historia no ha sido *hasta ahora* más que la historia de la lucha de clases, como lo escribe Marx, ello no significa que *deba* serlo necesariamente, sino que lo ha sido, los hombres no la han vivido como una necesidad.

Por ello el hombre no puede llegar a la esencia última de sus productos, de sus creencias, como tampoco puede ver el ser de la Naturaleza. El descubrimiento es infinito y el gobierno de las cosas temporales no puede fundarse sobre principios intemporales. Cuando hablo del *sentido* de la cultura, hay que entenderlo como una significación y como una dirección. Irremediablemente el tiempo va al asalto, es portador de su *sentido* y la historia madura su significación en el curso del tiempo. Es tanto necesidad como libertad, exige que la comprensión de su ser se funde no en Otro Ser, sino en un *acto,* en la creación del porvenir. La exigencia de plantearse nuevamente el problema de toda evidencia caracteriza nuestra condición histórica. No hay valor, ni gloria, ni honor sino bajo la condición de la "Vuelta a las cosas mismas". Hay

que aceptar este riesgo, y no descansar en un empirismo modesto y paciente.

III

Pero, ¿no hemos hecho trampa? ¿No nos hemos quedado, acaso, en el nivel de la historia mediante una decisión casi sentimental? Todas nuestras actitudes ¿no están acaso teñidas de temporalidad porque renuncian voluntariamente —aunque con algo de mala fe— a constatar su pretensión de eternidad? Porque, ahora, cuando en este momento escribo: "No hay evidencia absoluta", ¿no tengo acaso por lo menos la evidencia de la esencia de toda verdad: a saber, que ninguna verdad es apodíctica? Alcanzaré, pues, en la reflexión filosófica, en la reflexión de la reflexión, una conciencia perfecta, ente transparente para sí. Tengo por lo menos que tomar conciencia de que "vivo" una contradicción cuando enuncio la necesidad de un recomenzar perpetuo de la empresa. El principio de volver a plantear *toda* verdad, ¿no es acaso contradictorio y absurdo puesto que él mismo escapa a lo que enuncia? ¿Estamos, sí o no, en presencia de una verdad absoluta? ¿Esta evidencia es una evidencia última sobre la cual no hay que volver? En una palabra, ¿la esencia de la filosofía, y, por ende, toda verdad, escapa a la historia?

¿En qué términos puede plantearse la cuestión? La reflexión descubre mi ser histórico, es decir, revela el recomenzar necesario de toda comprensión de mí mismo y del mundo. ¿Este acto de reflexión no introduce un nuevo modo de ser que escapa al tiempo? ¿No me lanza fuera del acontecimiento y de la historia? Pero, ¿qué es este *acto?*: una interrogación que tiene su relación en la historia y mi pretendida eternidad es, en realidad, simple "palabra", palabras vacías de *sentido,* puesto que no vuelvo a tomar *efectivamente,* concretamente, el camino de la interrogación. No puedo separar la respuesta de la pregunta. El hecho de tomar conciencia de sí está en el término de una duda que no puedo considerar como nula, una vez alcanzado el fin. Esta ingratitud de la reflexión, es precisamente lo que los marxistas reprochan a la filosofía.

Y tampoco debo decir exactamente: "cuando haya llegado a la meta, a la evidencia" como si existiera un instante

en que *poseyera* esta evidencia, pues, de hecho, nunca *tengo* tiempo de estar absolutamente cierto y no se trata de que pueda poseerla un día, dominarla y fundarla puesto que soy el tiempo mismo que se sale, se comprende a sí mismo, es decir, se considera en tanto que tiempo y no *en* el tiempo o *fuera* del tiempo. Así toda claridad se revela falsa ante la claridad: mi duda y mi certidumbre no se excluyen, no estoy seguro sino de mi duda (mi certidumbre tiene por contenido a la duda, *es* duda) y mi duda se destruye a sí misma, *es* mi certidumbre.

Lejos de que la reflexión haya hecho nacer una evidencia última, se ha manifestado como una experiencia contingente. No puede escribir en lo Eterno lo que es, dejar descansar su esencia en algún lugar de la Eternidad. Para conocerse tiene que conocerse nuevamente en acto. La conciencia humana no puede contemplar, se ejerce.

¿Podemos, pues, aceptar la fórmula de Hegel según la cual "lo que es racional es real, lo que es real es racional"? Todo pensamiento en acto más bien lo espera pero no lo es. Es un hecho que intenta establecer la Racionalidad, esforzándose por comprender "lo que es", realizando concretamente las soluciones razonables en principio. Pero ¿por qué no lo *sabe?* ¿Por qué el absurdo le atosiga? En realidad la fórmula no es rigurosa sino únicamente para la reflexión, porque solamente la reflexión *sabe* su experiencia. Pero, de esta manera, la reflexión ha hecho una trampa a la historia. No ha vuelto a las cosas mismas. Ha permanecido en el Saber. Lo que ignora al declarar (y al reconocer) lo real racional, es su propio acto que acaba precisamente de transformar el mundo en un objeto racional.

Y no se trata de que cree la racionalidad ex-nihilo. La razón es un hecho, está ahí, como ahí está el mundo. Pero este hecho no es empírico. Es el *hecho mismo de la reflexión.* Lo racional no formaba parte del mundo vivido, no estaba manifiesto en él, ni escondido, no estaba en él en modo alguno. No existe sino en y por el problema planteado por la reflexión. El hombre no tiene que tomar el resultado y la meta de su actividad por la condición de su existencia, como si una verdad preestablecida hubiera ya decidido por lo que toca a lo Real. Lo racional no es, inmediatamente y en sí, racional. Se hace racional por el hecho del Saber humano que vuelve a colocar

el objeto en la perspectiva de su creación, por la *ciencia* y por la *reflexión.*

Lo Absoluto *sería* efectivamente realizado en la historia, sería la historia misma si la conciencia tuviera que reflexionar sobre una totalidad cerrada, si pudiera *reconocerse* en los límites de un mundo cerrado en el cual toda cosa nos lanzara hacia la totalidad como hacia el centro de una esfera. Entonces los hechos no tendrían ya secreto. Llevarían en sí mismos el sentido como una cara sincera y la historia estaría como agotada. Entonces el hombre poseería la evidencia última de la verdad. La totalidad sería realizada en la naturaleza, la cultura, la religión misma se revelarían de una vez para todas. ¿Pero en qué reconocería la reflexión que estamos al término de la jornada? ¿Cómo verse a sí misma como el crepúsculo de los tiempos? ¿Cómo creer que la humanidad haya alcanzado la conciencia de sí en la persona de Hegel, cuando el porvenir reclama siempre más decisión y destinación por nuestra parte? ¿O acaso se trata simplemente y muy humanamente de que el individuo G. W. F. Hegel, profesor en Berlín, no quiere morirse en un mundo imprevisible y cargado de catástrofes? ¿Acaso Hegel teme la revolución y desea a toda costa reconocer y justificar *lo que es?* Ni una ni otra cosa. La grandeza de Hegel está en haber descubierto que la exigencia de una evidencia apodíctica, la exigencia de un Absoluto donde todos los opuestos están realmente reconciliados, no encuentra su solución fuera del tiempo, ni *en* el tiempo, sino que *es* la historia misma. Hegel ha comprendido que el hombre está en el centro del mundo y que el Absoluto no puede quitarle el lugar, no puede descentrarlo y ordenarlo con relación a sí mismo. Es, pues, necesario que el Absoluto esté donde está el hombre, sea lo que *hace* al hombre, sea el hombre mismo en su ser universal, es decir, *la Historia de la comunidad humana.*

Pero Hegel substituye a la historia efectiva la *reflexión* del filósofo Hegel sobre la Historia y entonces nos habla del *concepto* de la historia. Lo Absoluto no era sino una exigencia y ahora nos dice que es una *realidad.* Nos señala con el dedo el mundo y, en él, a un miserable estado prusiano y nos dice "he ahí lo absoluto realizado, porque lo pienso". Hegel no vuelve verdaderamente a las cosas mismas porque, si no, bien hubiera visto que no habían perdido todo secreto y que con-

tinuaban siendo productos en el tiempo. La reflexión era para él el alto vuelo final de una historia agotada, y cerrada como una fruta, una meditación crepuscular ante un tiempo muerto, yaciente para siempre jamás. Pero nada se parece al crepúsculo como el alba: toda reflexión es a la vez un fin y la inauguración de un nuevo mundo y vuelve a rehacer una y otra vez, para siempre, "el trabajo de lo negativo".

IV

De todos modos nos inquieta tener razón contra Hegel. Si lo Absoluto no se ha realizado, es porque no hay Absoluto. Pero ¿de dónde viene entonces la *exigencia* de Absoluto? ¿De dónde viene la ilusión de que hay, de que *puede* haber una evidencia última de todas las cosas? Nuestra reflexión descubre que la claridad es siempre una falsa claridad, pero, por su existencia misma, revela que toda oscuridad es una falsa oscuridad. ¿Se resuelve acaso el problema cuando se ha denunciado la *ilusión?* Mostrar la significación humana de la Religión basta para satisfacer el espíritu y el corazón. ¿Puede verdaderamente creerse que el Absoluto sea un *símbolo,* una sublimación del Deseo del hombre?

No hemos resuelto el problema descubriendo que las cosas, la naturaleza, la Cultura tienen, para el hombre, sentido, y llevan, históricamente, su sentido. Queda por interrogar a la interrogación misma y todo vuelve a permanecer problemático: ¿Qué es significar? Veámoslo claramente: no se trata ya de reconocer que hay un *sentido.* Hay que *juzgar* ahora la *pretensión* del hombre para revelar *El Sentido.* Ahora bien, no se trata únicamente de una pretensión teórica. El hombre quiere y desea la realización de un Absoluto en una mancomunidad viviente, que excluya a la muerte, que sea a la vez él mismo y los demás y más que uno y otro, que sea Amor, donde todos los seres puedan encontrarse, reconciliarse y comprenderse. La respuesta del cristianismo es que esta comunidad no es posible sino en *Dios.* Y en la perspectiva que hemos adoptado tenemos que decir que Dios *sería,* en efecto, *el* Sentido de todos los sentidos, y según el término platónico, *estaría* por encima de la esencia y de la existencia puesto que las fundaría a ambas. Pero este *Sentido* aparece también como un *sin sentido,* puesto

que escapa a toda significación humana. Dios es pues, un ser ambiguo: Razón y Absurdo, es la trascendencia absoluta (cuando la trascendencia del mundo no es sino la otra faceta de su inmanencia), la trascendencia imposible.

La evidencia última debiera pues, identificarse con la existencia de Dios o la no-existencia de Dios. Así es como Descartes no separa el Cogito, (o la intuición de sí) de la intuición de Dios. Así es como Hegel identifica lo Absoluto con lo Racional que es también lo real y lo histórico. Pero si lo que hemos dicho es verdad, si lo real y lo racional no están, desde ahora, reconciliados, sino que *hay que* conciliarlos, la existencia de Dios no puede afirmarse sino condicionalmente; Dios *sería* precisamente la conciliación de lo Real y de lo Racional realizado, lo real ya racional, lo racional ya real. El condicional significa que Dios es perpetuamente problema, es eternamente el problema. Jamás podemos estar en *presencia* de Dios, jamás puede ser reconocido como un ser, sino solamente como un problema. No hay ninguna anterioridad de la pregunta "¿Hay un Dios", con relación a la pregunta "¿Qué es Dios?" "; es la misma. Y no es más posible contestar que no contestar. Es así: hay que aceptar que nuestra visión del mundo no pueda constituirse en saber Absoluto, pero hay que aceptar de la misma manera la exigencia profunda que sentimos de *justificar* esta visión de este mundo. Somos los solos responsables y sin embargo, buscamos *El Responsable.* En el fondo de toda filosofía nace una aspiración hacia la Teodicea.

No. Tampoco hemos acabado con los Dioses. El hombre ha creado a Dios en la misma medida en que Dios le ha creado. ¿Qué es Dios? se reduce también a "¿Qué es el hombre?". Creando a Dios, el hombre se crea a sí mismo. Decir que el hombre es libre y que ha creado su esencia, no es negar a Dios; es decir que siempre hay entre el hombre y el hombre, entre sí mismo y sí mismo, una distancia inconmensurable y una profundidad sin fondo: el Porvenir. Si se cree que Dios habitaba en miserables ídolos, Dios, en este caso, ha muerto, y el orgullo se justifica. Pero si se cree que el porvenir está para siempre abierto bueno es sorprenderse ante el Misterio del Mundo y amarlo en la comunidad de los hombres libres, pues Dios está vivo en nuestros corazones. Es el misterio. Es esta alegría. Verdad es que Dios ha muerto porque estaba separado del

hombre, y, por lo mismo, contra el hombre. Pero es también verdad que el hombre habría muerto al mismo tiempo que este Dios, si la comunicación fuese evidente por sí misma. La religión de la humanidad se destruye a sí misma cuando exalta a un individuo de pura razón, que no se diferencia mucho de la estructura de las bolas y de los triángulos que evocábamos al principio. El culto de los héroes no tendría tampoco mucho sentido si se limitara a extasiarse ante la grandeza del hombre. Dios está en el hombre no porque el hombre sea sí mismo, no sea *sino* sí mismo, antes bien, al contrario, porque se ha manifestado en todas las cosas. Entonces si se sorprende, si se admira, si ama, si ruega, no tiende su querer hacia un ser extranjero, pero tampoco hacia un "sí" encerrado y celoso de su individualidad. "Sí mismo y todas las cosas", o, mejor dicho, "Ser sí mismo con los demás, en todas las cosas, para los demás, y para sí", tal es el destino del cual puede dar cuenta la filosofía, pero que solamente instaura la religión. Este reconocimiento universal es verdaderamente Dios. La Eternidad está en el corazón del tiempo, no como su fuente o su producto, sino como su *expresión.* El *Logos* no ha renegado del tiempo en nada; lo ha "pronunciado" y con las palabras ha aparecido la verdad. "En el principio era el Verbo, y el Verbo era en Dios". No. No era al principio. Y si Dios no fuera más que el verbo, sería un Dios muerto, como, en sentido opuesto, el Hombre Dios (o el Dios Hombre) que *ha* vivido, ha muerto. Para que Dios viva, es necesario que esté en nuestra vida y nuestra vida no tiene que ser una subjetividad cerrada sobre sí misma, sino que, reflejando todas las cosas cuando todas las cosas lo reflejan, lleve en su finitud el sentido del infinito. Así la religión pronunciada adquirirá todo su sentido en la religión vivida: amor de la verdad y amor hacia el prójimo en los cuales inquietud y alegría se identifican.

La Religión lleva, pues, consigo esencialmente, un riesgo, una apuesta. Pero entre el terror, el temblor de Pascal y la seguridad dogmática del ateísmo (no es más posible negar el Absurdo que la Razón). Queda el valor, es decir, el *Trabajo* de lo racional, del cual jamás es posible burlarse o que nunca es posible, exaltar sin alguna prevención. Dostoyevsky contra Descartes no tiene mucho sentido. Uno tendrá siempre razón contra el otro sin que sea posible decidir este debate. ¿Pero,

acaso exige una decisión? Porque, ¿qué es el trabajo de lo Racional? Es la historia. La evidencia no es posible sino en la historia, no es posible sino por la historia. La historia no está por encima del hombre como un Dios. Tampoco constituye el aspecto contingente de su ser. Lo que el hombre es, también lo es la historia. Tiene la misma necesidad, y la misma libertad, la misma claridad y el mismo misterio.

Por ello no hay evidencia última, sino simplemente una conquista de lo racional: el Trabajo obstinado y paciente de instauración de lo Eterno.

EXISTENCIALISMO ALEMAN Y EXISTENCIALISMO FRANCES

(HEIDEGGER Y SARTRE)

Por *Juan David GARCIA BACCA*

I

AUNQUE el título primero que lleva este trabajo parece indicar que en él se tratará del movimiento existencialista íntegro, tanto alemán como francés, el subtítulo, en paréntesis, sirve de correctivo a las pretensiones del título. Por algo el título, todo título, encierra siempre una dosis de pretensión y pretenciosidad, de ostentación y vanidad, que, al llegar la hora de la verdad, es preciso reducir, si uno es amante de la verdad junto con la veracidad, a sus debidos límites.

Vamos, pues, a estudiar, —dentro siempre de las líneas propias de la *Revista* que acoge benévolamente este trabajo—, solamente los dos capitostes del existencialismo: *Heidegger* y *Sartre;* y si la bella disposición tipográfica lo hubiera permitido, hubiésemos añadido de *subsubtítulo:* SER Y TIEMPO y SER Y NADA, porque las obras que vamos propiamente a comparar son ni más ni menos que estas dos, dejando las demás, de ambos autores, sobre todo las literarias de Sartre.

Con esto queda fuera de toda duda señalado el marco en que se desarrollará la exposición siguiente.

Aun así sólo, esos títulos: SER Y TIEMPO, SER Y NADA, resultan, como *títulos,* de unas pretensiones tan descomunales que satisfacerlas, o satisfacerse sus tratadistas, les ha costado a uno, Heidegger, 438 páginas; y a otro, Sartre, nada menos que 722 de a 45 líneas por página. Y si son bien pocos en el mundo los que han leído SER Y TIEMPO de Heidegger en su original, desde el principio hasta el fin, ha podido escribir Aimé Patri, —que lo debe saber de buena fuente: "*La mode*

s' en étant mêlée, l' "existentialisme" étant devenu une sorte de tarte à la crême pour toutes sortes de gens qui ont parfois acquis "L'Être et le Néant" au prix du marché noir, mais se sont bien gardés d'en découper ensuite plus de trois pages. . .".[1] Y por cierto que la lectura de SER Y NADA, de Sartre, resulta tan sólo un poquito menos pesada y trabajosa que la de SER Y TIEMPO de Heidegger. De ambas cualidades o defectos, ciertamente defectos en un artículo de revista, procuraremos aliviar la exposición siguiente.

II

SINTOMATOLOGIA DEL PLAN GENERAL DE "SER Y TIEMPO" Y DE "SER Y NADA"

1.—*Cartesianismo de Sartre, kantismo de Heidegger.*

Es verdad lo que dice A. de Waehlens: [2] *"il nous paraît à la fois vrai et faux de qualifier Sartre un philosophe heideggerien"*. Las diferencias comienzan ya en el punto de partida, lo cual me recuerda aquella clásica sentencia *"parvus error in principio, magnus in fine"*, que error o desviación pequeña al comienzo, se hace, al final, grande. Y el comienzo sartriano es de pura cepa cartesiana; por tanto, específicamente francesa. Y en este punto se halla Sartre mucho más cerca de Husserl que de Heidegger.

La obra de Sartre, SER Y NADA, parte ya de una formulación técnica de los problemas filosóficos; presupone un conocimiento plenario de las nociones e instrumentos conceptuales que a lo largo de los siglos han ido elaborando los filósofos. No es una obra ni de introducción ni de vulgarización. Sartre es heredero, aprovechado y original, de toda la filosofía moderna. Hemos, pues, de tomar las cosas desde un poco más atrás para dar siquiera una idea de su originalidad.

Hasta Descartes no se aprovecha en filosofía y para la filosofía ni el error, ni la ficción, ni las ilusiones, ni las dudas. . .; y eso que, hecho el balance un tantico benévolo, errores,

---

1 *Deucalion* (n. 1, p. 76, 1946).

2 *Heidegger et Sartre, Deucalion,* n. 1, p. 17.

disparates, ilusiones, dudas, apariencias, ficciones, entes de razón, fallas, alucinaciones... componen las tres cuartas partes de lo que nos sucede. ¿Cómo es que con tantos tropezones, errores, disparates... no se ha desbaratado el ser del hombre? Pienso, y pienso en falso miles y miles de veces, y con todo la realidad del pensamiento no se resiente del error; imagino, e imaginar es salirse sistemáticamente de lo real, y con todo los bien reales actos de la imaginación no se aniquilan, ni resultan ficticios; deseo lo imposible o lo que no me consta sea posible, y no por eso la facultad de desear deja de ser menos real. ¿Qué concluir de todo esto sino que mi pensamiento (en sentido estricto de pensar, o en sentido lato: recordar, imaginar, sentir, ...) es de un tipo de realidad más fuerte que la verdad, más resistente que la falsedad, independiente de la verdad o falsedad de los objetos? Mi realidad, mi existencia *(sum)* queda asegurada con sólo que piense *(cogito),* aunque piense en falso, aunque pise en falso. Y no depende mi realidad y la de mi pensamiento de que piense verdad, como un filósofo clásico tendería a decir. Por esto el método mejor para notar mi realidad, y el privilegio de seguridad interna suya, es que *dude de todo;* entonces notaré que soy y me mantengo real independientemente de la verdad o falsedad de todo lo demás.

La natural consecuencia de tal experiencia real llevaba a poner como ser fundamental la conciencia; de todos los demás seres no nos consta inmediatamente que son, ni menos aun nos consta "de vista", "de sentido" o sentirlo, hasta qué grado su realidad sea independiente de la de los demás. Imaginamos, sin experimentarlo, que Dios es absoluto o independiente de todo, porque, si lo quiere y con sólo quererlo, puede aniquilar todas las cosas. Igual experimento, sólo que ahora experimentado en la propia y por la propia realidad, es el que realiza Descartes; y podemos valientemente, —pues hace falta mucha más valentía de la que parece—, realizarlo nosotros por la duda metódica universal. Quedarnos solos a solas, con nuestra realidad, con la que es nuestra, aunque todo sea falso. Es claro que semejante faena de aniquilación de los objetos es efecto de una actitud innatural, anticotidiana; tan antinatural es que todos los filósofos anteriores, —inclusive San Agustín,

aunque se diga lo contrario, no digamos el hombre de todos los días—, no la practicaron. Se hablará, por ejemplo, de que Dios es uno, infinito, simple, eterno, inmutable, conocedor. . ., pero jamás se pondrá la cuestión de la *"conciencia"* divina, y se dedicará un articulito a la vida divina. La filosofía escolástica defenderá en forma de tesis explícita que la sustancia conocedora está hecha para sus potencias, que las potencias están hechas para sus actos, que los actos están hechos para ser especificados, determinados por los objetos. Total, todo hacia afuera, hacia lo otro.

Cuando a uno le sostienen, no sabe si es él capaz de sostenerse; Descartes quiere saber, no admitir sin más, si es capaz de sostenerse en su ser, aunque nadie le sostenga. Y halla que la realidad de mis actos es tanta y tan firme que aunque no se apoye en nada, aun que todo sea falso, ella se mantiene en pie. Es absoluta. Ella es la única realidad que me es dada en su realidad de verdad, en sí misma por sí misma, y dada para mí. ¿Y no habría de tener importancia capital tal dato? Sobre tal realidad, única dada en su misma realidad, y dada a mí y dada como mía, se asentará en adelante la filosofía. San Agustín afirmaba, y Dios le habrá pagado su buena voluntad al decirlo, que Dios está más cerca de nosotros que nosotros de nosotros mismos. Dejando aparte la contradicción inmediata, es falso como dato de conciencia, es decir: es realmente falso. Sólo que para notar semejante falsedad real, consciente, es preciso practicar algo así como la duda universal cartesiana, ponerse a quedarse solo a solas consigo mismo. Sólo entonces se puede saber, de ciencia real y cierta, qué es lo que está más próximo a mí mismo. Y ¿qué va a ser lo más próximo a mí sino yo mismo que lo soy por identidad?

Empero este procedimiento cartesiano tiene, entre otros, el inconveniente de que no se practica "naturalmente", y que al practicarlo nos colocamos en plan de reflexión, de conciencia explícita. ¿Qué pasa en el estado natural, directo, científico, espontáneo? ¿Se pierde realmente la preeminencia de nuestra realidad cuando se aplica a los objetos, cuando actúa en plan cotidiano, natural, directo? Sartre sostendrá: *"il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien"* (L'ÊTRE ET LE NÉANT, pág. 20). Y a estudiar este "cogito" prerre-

flexivo, condición del "cogito" cartesiano, dedicará largas consideraciones a lo largo de toda la obra (cf. pág. 27-29; pág. 72 ss.; pág. 84; pág. 115, 118, etc.). Lo cual quiere decir, sin grandes tecnicismos, que el estado directo, espontáneo, natural, lleva implicada una conciencia sin pérdida de su preeminencia real. La conciencia reflexiva (*conscience réflexive,* pág. 19) tiene como objeto sobre el que versa a la conciencia refleja *(réflechie)* que es la conciencia inmediata, implicada, dada, impregnante de los objetos, *constitutiva.* La buena pantalla cinematográfica es la que no se presenta, sino que hace que se presenten en ella, y en su retiro hacia fondo, los objetos; y por esta su falta de vanidad es ella lo más permanente, lo que permanece a lo largo del film. "*La conscience positionelle d'objet est en même temps conscience non positionelle d'elle-même*" (pág. 19). Esta retirada estratégica de la conciencia a un segundo plano, dejando el primero a los objetos, hace que la conciencia sea más *ser* que ellos. "*La conscience est l'être connaissant en tant qu'il* est *et non en tant qu'il est connu*" (pág. 17). Si la conciencia fuera el conocedor en cuanto y en tanto conocido, se desencadenaría un movimiento al infinito, un desesperado intento de morderse la cola, para asegurar el propio ser. "*La réduction de la conscience à la connaissance, en effect, implique qu'on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet, qui est typique de la connaissance. Mais si nous aceptons la loi du couple connaissant-connu, un troisième terme sera nécessaire pour que le connaissant devienne connu à son tour et nous serons placés devant ce dilemme: ou nous arrêter dans un terme quelconque de la série: connu-connaissant connu-connaissant connu du connaisant, etc. Alors c'est la totalité du phénomène qui tombe dans l'inconnu, c'est-à-dire que nous butons toujours contre une réflexion non consciente de soi et terme dernier, — ou bien nous affirmons la nécessité d'une régression à l'infini* (idea ideae ideae, etc.) *ce qui est absurde. ... La conscience de soi n'est pas couple. Il faut si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat de soi à soi*" (pág. 19).

La reflexión explícita, lejos de ser para Sartre un refuerzo del ser que así reflexiona y se contorsiona sobre sí mismo, es una desvalorización, una nadificación *(néantisation)* de la conciencia inmediata. Conciencia de conciencia no es segunda potencia

de conciencia, sino raíz cuadrada de conciencia, si es que se permite la metáfora matemática. Por esto el "cogito" cartesiano, que no es conciencia inmediata, conciencia en su natural estado de implicación con los objetos, —vistos, oídos, pensados, queridos, imaginados. . .—, presupone, como la raíz de una cantidad, esa misma cantidad; y el resultado de sacarle la raíz es hacerla menor, y frecuentemente, como con la extracción de raíces de casi todos los números, desencadenar un proceso al infinito. ¡Hay que ver la infinidad de cifras que haría falta para poder escribir $\sqrt{2}$, cuando el 2 puro y simple es lo más determinado que hay!

Todos nuestros sentimientos y acaecimientos interiores se hacen de materia de conciencia, cada uno a su manera, y no es la conciencia una forma o molde general y externo que se impondría a todo lo nuestro para hacerlo nuestro. Oigamos a Sartre: "*Le plaisir ne peut pas se distinguer —même logiquement— de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister 'avant' la conscience de plaisir, même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience(d')être en puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités*" (pág. 21).

Nada de abstraccionismo, ni de sujetivismo. La conciencia como tal no tiene consistencia propia, no es el supremo tipo de ser, sino, por el contrario, anonadamiento y rebaja que se introduce al tipo de ser más firme que es el ser *en sí* (en soi), de que vamos a hablar con Sartre. Lejos de una conciencia transcendental, de una conciencia en general (Bewusstsein überhaupt kantiana o neokantiana), Sartre descartará tanto una solución idealista como una realista del problema del tipo de ser de la conciencia (pág. 31). Su oposición a Husserl queda repetidamente subrayada en múltiples lugares de la obra (cf. pág. 24, 26, 28, 115, etc.).

Heidegger, por el contrario, no parte del "cogito" cartesiano en su SER Y TIEMPO. Sartre se lo reprocha explícitamente y da la razón de su reproche: "*Le 'Dasein', pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra*

jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un 'projet ekstatique' de ses propres possibilités. Et il n'entre pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d')être compréhension?" (pág. 115). La conciencia no sólo está implicada de hecho en todo, sino que, como acaba de decir Sartre, no se la puede distinguir ni siquiera lógicamente de sus modificaciones o coimplicaciones: *el placer no se distingue, ni tan sólo lógicamente, de la conciencia de placer,* y así de todo lo demás nuestro. Es claro que semejante identidad real obliga a concluir *"la conscience n'est pas possible avant d'être"* (pág. 21), la conciencia no es posible antes de ser real, contra toda la ontología clásica que sostenía que la posibilidad precede (cuando menos lógicamente, *secundum rationem*) a la realidad. *"Más alto que la realidad se halla la posibilidad",* dice Heidegger en SER Y TIEMPO, pág. 38. Y, como buen kantiano, todo se le irá a Heidegger en descubrir múltiples tipos de posibilidades o condiciones de posibilidad que hacen posible la realidad. Sólo que Heidegger sabrá hábilmente, o espontáneamente, —no maliciemos donde no nos consta—, vestir de fórmulas, al parecer, no kantianas, el plan kantiano: *"las condiciones de posibilidad de la experiencia son a su vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia".* Y esta doble vertiente estará expresada en Heidegger con las dobles frases: worin-woraufhin, Bewendenlassen - Bewandtnis, Gewaertigen - gegenwaertigen, Weltlichkeit-Welt, etc.

Lo real es antes que lo posible (Sartre); lo real está condicionado por lo posible (Kant, Heidegger).

2.—*Ser y Tiempo, Ser y Nada.*

ESTA preferencia y preeminencia de lo real en Sartre le llevó a elegir un título para su obra básica, harto significativo: SER Y NADA, como si dijéramos: ser, y nada más; ser, y fuera de ser nada más. Frente al título heideggeriano: SER Y TIEMPO. Heidegger, como kantiano de origen —y conste de una vez para siempre que no valoramos ni prejuzgamos, sino exponemos—, da la preferencia a la posibilidad sobre la realidad, que será

calificada de empírica, de fáctica, de datos en bruto, de material a ordenar. ¿A ordenar por qué o por quién? La preferencia por la posibilidad, por lo posible, conduce a Heidegger a la preferencia por el tiempo en su dimensión de *futuro,* de porvenir, frente a la preferencia por el *presente,* puesto que lo presente está más vinculado a lo real, a lo actual. Aquí también se enfrentarán Sartre y Heidegger. "*Présent, Passé, Futur à la fois, dispersant son être dans trois dimensions, le Pour-Soi du seul fait qu' il se néantise est temporel. Aucune de ces dimensions n'a de priorité ontologique sur les autres, aucune d'elles ne peut exister sans les deux autres. Toutefois il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ekstase présente — et non comme Heidegger sur l'ekstase future — parce que c'est en tant que révélation à lui-mème que le Pour-Soi est son passé*" (pág. 188). Heidegger se decidirá por el futuro, por la dimensión de porvenir, de posibilidad abierta, en SER Y TIEMPO (pág. 329-331).

Es que, en el fondo, para Heidegger, como para Kant, el tiempo, por ser forma a priori, cual pantalla siempre dispuesta a la representación, es condición de *posibilidad* de los objetos. Heidegger desarrollará complacientemente el carácter apriori y la preeminencia absoluta del Tiempo en su obra *Kant y el Problema de la Metafísica* de modo que el ser llegará a ser Tiempo. Y a la manera que la filosofía escolástica clásica afirmaba que Dios es la *existencia subsistente,* pudiérase afirmar que, según Heidegger, el hombre es *Tiempo subsistente,* al que lo empírico, lo real, no llega a más de pegársele, cual costra o siempre desprendibles adherencias. El presente no es para Heidegger más que una resultante de dos componentes: el futuro y el pasado, con preeminencia por el futuro. El idealismo kantiano trasparece en Heidegger. Hacemos acto de presencia en el mundo de las cosas casi casualmente; Sartre sostendrá que nuestra presencia en el mundo es lo primario, y no una presencia cualquiera, sino asediada por el *cuerpo,* por la *carne,* por lo *viscoso,* por la opresión *en masa* del ser en sí, que es lo más fuerte.

El ser es lo que es, precisamente, en *presente,* y cuanto más oprimente, impresionante, insistente, pegajoso, mejor que mejor. *Así Sartre,* y más detalles traeremos inmediatamente.

El ser es lo que es en presente, pero como reducción, restricción de la amplitud de lo posible a la unicidad de lo real, de lo presente. Por esto ser es más amplio en posible que en real; en futuro que en presente. Y como la ontología estudia el ser en cuanto tal, es natural que dé la preferencia al estado del ser en que tiene mayor amplitud, por tanto al posible, dado en el futuro. *Así Heidegger.*

Añadamos el carácter de *presencialismo* a la caracterización de la filosofía sartriana, y no será difícil caer en cuenta de que Sartre va resultando respecto de Heidegger la criada respondona que Heidegger fué respecto de Husserl. Y criada respondona que responde desde dentro de la misma casa, por conocerla bien. No es, pues, extraño que, según cuentan, se llevara Heidegger las manos a la cabeza cuando le explicaron, —quién sabe cómo—, eso del existencialismo francés, el de Sartre sobre todo. *"Mon Dieu, je n'ai pas voulu cela"*, dicen que dijo, naturalmente en alemán, sólo que en francés lo hallo en *Deucalion* (n. I, pág. 15), y así lo transcribo.

Ser, ser en presente, y, fuera del presente, nada (Sartre). Ser, y tiempo tenemos por delante para serlo; porvenir queda aún para ser en presente algo de lo mucho que el porvenir encierra de posible. (Heidegger).

3.—*Ser en sí,* y *Ser para sí* (Sartre). *Dasein* (Heidegger).

Todo lo que pasa en la filosofía heideggeriana le sucede a un sujeto de nombre *Dasein* que los técnicos no han conseguido todavía traducir adecuadamente. Todo eso de "Ser que está", de "existencia humana", de "Realidad de verdad", de "Aquí-ser"... son perífrasis e interpretaciones. Y no es casual que toda la filosofía heideggeriana se refiera a un sujeto incalificable, intraducible, inasible, inclasificable, tan escurridizo como el Yo trascendental kantiano, de que proviene como hijo "natural".

Sartre es más clásico y más tradicional. Todo lo que sucede en su filosofía le pasa al ser *en sí* (en soi) y al ser *para sí* (pour soi), no siendo el ser *para sí* sino un original estado del ser *en sí,* un desesperado intento de fundamentarse a sí mismo el ser *en sí,* de llegar a ser *causa sui,* causa de sí

mismo. No nos hallamos, pues, en Sartre con sujeto inasible, trascendental. Nuevo detalle de su realismo y presencialismo, que, casi supongo, no nos será a nosotros demasiado desagradable, si es que no nos confiesa en público a los latinos lo que naturalmente preferimos.

Pero eso de preferencias parece cosa inconfesable en filósofos. Mejor será, para honra externa de la profesión, que indiquemos las ventajas *técnicas* de Sartre.

Tiene plena razón Waehlens cuando afirma que en lo que Heidegger lleva publicado de SER Y TIEMPO no ha desarrollado el programa de una *ontología:* de un tratado de ser en cuanto ser y en toda su amplitud. Y lo peor es que con lo que a continuación ha publicado no nos ha ayudado mucho más. (Cf. *Deucalion,* n. I, pág. 30). Sartre enfoca la ontología desde un plano mucho más amplio.

Una triple caracterización da Sartre del ser *en sí;* el ser *en sí* es; el ser *en sí* es lo que es; el ser *en sí* es él mismo. Se caracteriza el ser *en sí* (o ser en estado de *en sí*) por el cumplimiento perfecto del principio de identidad, lo cual expresa Sartre metafóricamente diciendo que el ser *en sí* (o en estado de *en sí*) es un bloque compacto, "*il est* massif" (pág. 33); es lo *lleno, comprimido* (pág. 116). Aunque no sea posible aquí discutir técnicamente estos tecnicismos, siempre ayudará un poco transcribir alguno de los textos más característicos de Sartre. "*Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit pas à elle-même sans distance, Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité de l'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein. Le principe d'identité peut être dit synthétique, non seulement parce qu'il limite sa portée à une région d'être définie, mais surtout parce qu'il ramasse en lui l'infini de la densité. A est A signifie: A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. L'identité, c'est le concept limite de l'unification; il n'est pas vrai que l'en-soi ait besoin d'une unification synthétique de son être: à la limite extrême d'elle-même, l'unité s'évanouit et passe dans l'identité. . . L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contennu au contenant: il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant*" (pág. 116).

Ser lo que se es, ni más ni menos; cumplimiento perfecto del principio de identidad, tales son las características del estado del ser *en sí.* Ser parmenídeo. La conciencia, el ser *para sí,* no es lo que es, ni más ni menos, sino que es, por constitución, conciencia *de* otra cosa (ver es ver algo, no los ojos; oír es oír algo, no oírse; pensar es pensar un objeto, sentir es sentir algo...). Por esto en semejante segundo estado del ser no se cumple perfectamente el principio de identidad: la conciencia no es lo que es; la conciencia está *presente a sí misma;* y esta *presencia* a sí misma es un tipo o manera de identidad reducida, menor, menos segura, menos llena de sí, menos comprimida en sí, pero, por esto mismo, más llenable de lo *otro,* capaz, por tanto, de conocer. El conocimiento de sí y de lo otro es, pues, para Sartre, una debilitación del principio de identidad, y, de consiguiente, de la fortaleza del ser. Estar *presente* a sí mismo (conciencia), tener *presentes* las cosas (conocer) es menos que serse y serlas; y lo malo del caso es que para ser*se,* para ser consciente, hay que tenerse *presente,* y para conocer las cosas hay que tenerlas presentes. "*Le soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon* de ne pas être sa propre coïncidence, *d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'Identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. La loi d'être du* pour soi, *comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu après une description plus poussée de la notion de présence. En effet, toute 'présence à' implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune negativité*" (pág. 119).

Esta inconsistencia de la conciencia, del *para sí,* tendrá como efecto inmediato en la filosofía de Sartre que el *en sí,* o el estado del ser *en sí,* esté atrayendo continua y pertinaz-

mente al ser *para sí,* a la conciencia. Todos los intentos de la conciencia para asentarse en sí misma, para fundarse en claridad, están de antemano condenados al fracaso. Son magníficos gestos que, en definitiva, no pasan de gesticulaciones.

No se trata, pues, como en Heidegger de una dualidad de estados: cotidiano y auténtico, de la realidad humana (Dasein), sino de dos tipos generales de ser, de dos estados del ser en cuanto tal, uno de ellos con plenitud de ser, firme en sí, seguro y dominante; y otro, inestable, consciente. La preeminencia de la conciencia en el orden del ser queda, por tanto, relegada a prejuicio filosófico.

Ahora bien, apartarse del ser en sí, distanciarse de la identidad, es una cierta real manera de aniquilación *(néantisation);* todos los intentos, pues, de hacerse presente a sí mismo, de no contentarse con ser simplemente en perfecta identidad son aniquilaciones. Y Sartre hará resaltar continuamente semejantes aniquilaciones que todo intento de evadirse del ser en sí, y de ser en sí, encierra. El aspecto y los modos de aniquilación ocupan en Sartre muchísimo más lugar que en Heidegger, que apenas si insiste en ello fuera del folletito *Qué es Metafísica.* "*L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister* à distance de soi *comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant*" (pág. 120).

El problema de la nada ocupa en Sartre, expresamente tratado, las páginas 37-111, y aunque a ratos parezca comentario a Heidegger, en realidad no lo es sino original en muchos puntos de Sartre. No podemos, como es claro, detenernos en este punto.

4.—*La facticidad. Cuerpo y carne.*

Del ser *en sí,* o del estado de ser como *en sí,* deduce Sartre, que el ser en sí no es ni posible ni imposible, es increado, sin razón de ser, sin relación con ningún otro ser. Sólo se puede decir de él lo que permite el principio de identidad tomado en serio y en firme, a lo Parménides: *el ser es* (pág. 34). "*L'être est, sans raison, sans cause, et sans nécessité; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle*" (pág. 713).

Tal es el fondo de nuestro ser *para nosotros,* de nuestra conciencia. Nuestra conciencia se asienta sobre un hecho puro

y simple, injustificable, porque *razón* sólo puede darla una conciencia, que es, por constitución, menos ser que el ser en sí, o se daría desde otro ser, lo que es, por el mero hecho, ponerse fuera del ser que se trata de justificar, es decir: contravenir al principio de identidad. Cada uno es cada uno, y lo es en sí.

Esta *facticidad* o carácter de simple y bruto hecho que es la base de nuestro ser consciente no tiene en Sartre, como en Heidegger, carácter de culpa y deuda *(Schuld)*. Cuando uno se halla, como afirma Heidegger, proyectado y como proyecto de futuro, hacia el porvenir, hacia la posibilidad, es claro que dejarse caer y apoyarse pertinazmente en el presente, incluye una decadencia, una *deuda* hacia el propio ser de uno, una *culpa* original por trastornar el orden del ser, su dirección original. Empero si uno, por la libre y decidida aceptación de la muerte, por intento de escabullirse del presente, haciendo posible la imposibilidad de estar en el mundo (definición heideggeriana de la Muerte, cf. *Sein und Zeit,* pág. 260 ss.), se pone en estado de gracia, de haber pagado a su propio y auténtico ser la deuda que con él tenía en el estado cotidiano, en el afincamiento en el presente y en los simples hechos, quedará automáticamente puro *(rein),* en *ser, en sí mismo* (Selbst). Sartre no es de semejante opinión: para él, como hemos visto, no existe primacía alguna del futuro, sino del presente, de lo real; y no es el tipo más seguro de ser el ser *para sí* (conciencia) sino el ser *en sí.* La facticidad, el asentarnos y tener nuestra realidad consciente, asentada sobre el ser *en sí,* sobre el ser en hecho, no es falta, falla, culpa o deuda alguna. Es simplemente un hecho injustificable. *"L'Intuition de notre contingence n'est pas assimilable à un sentiment de culpabilité. Il n'en demeure pas moins que dans l'apréhension de nous-mêmes par nous-mêmes, nous nous apparaisons avec les caractères d'un fait injustifiable"*, (pág. 122).

"Ainsi le pour-soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette contingence perpétuellement évanescente de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la facticité *du pour-soi"* (pág. 125).

La culpabilidad, el sentimiento de culpabilidad irredimible en todos los sentidos, se hallará para Sartre en el hecho de

haber nacido hombre *entre* hombres. Ni aun con la muerte dejamos en paz a los vivos. Y de esta culpa original, el hecho de la convivencia, tratará largamente Sartre, como veremos inmediatamente, y con una originalidad superior al *Mitsein* (o ser con) heideggeriano.

No se halla en Heidegger una ontología del cuerpo, porque, siguiendo la tradición kantiana, el cuerpo cae en conjunto y en balance final del lado de lo empírico, del simple y bruto hecho, y no es condición de posibilidad o forma a priori; empero, puesto que Sartre ha descartado la preeminencia del futuro, en que se nos dan los posibles, y la preferencia por actitudes que nos dejan, cual la muerte, en estado de pureza de ser, en disponibilidad absoluta, es claro que podrá dar una nueva interpretación del cuerpo, de sus funciones ontológicas, de su lugar en el orden del ser en cuanto tal. Oigamos algunos de sus textos más característicos, que quitan, por su amplitud de interpretación, toda torcida atribución de vulgar materialismo: "*Avoir un corps c'est être le fondement de son propre néant et ne pas être le fondement de son être; je* suis *mon corps dans la mesure où je suis; je ne le* suis pas *dans la mesure où je ne suis pas ce que je suis; c'est par ma néantisation que je lui échappe. Mais je n'en fait pas pour cela un objet: car c'est perpétuellement à ce que* je suis *que j'échappe. Et le corps est nécessaire encore comme l'obstacle à depasser pour être dans le monde, c'est-à-dire l'obstacle que je suis à moi-même. En ce sens, il n'est pas différent de l'ordre absolu du monde, cet ordre que je fais arriver à l'être en le dépassant vers un être -à-venir, vers l'être par-delà-l'être"*, (pág. 391).

"*En un sens le corps est ce que je suis immédiatement; en un autre sens j'en suis séparé par l'épaisseur infinie du monde; il m'est donné par un reflux du monde vers ma facticité et la condition de ce reflux perpétuel est un perpétuel dépassement"*, (pág. 390).

Y la manera auténtica de tratarse con el cuerpo es la de habérselas con un dato que uno es sin tener que serlo: "*ce donné que je suis sans l'avoir à être—sinon sur le mode du n'être pas—je ne puis ni le saisir ni le connaître, car il est partout repris et dépassé, utilisé pour mes projets, assumé"*, (pág. 391).

El cuerpo es la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia: *"le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence"*, (pág. 393). El es el que hace posible que pueda haber elección y que no sea ya todo de vez: *"mais cet insaisissable corps, c'est précisement la nécessité* qu'il y ait un choix, *c'est-à-dire que je ne sois pas* tout à la fois. *En ce sens ma finitude est condition de ma liberté, car il n'y a pas de liberté sans choix et, de même que le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde, il la rend possible jusque dans sa liberté même"*, (pág. 393).

El cuerpo es *"l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue"*, (pág. 394).

Y sobre el modo como tenemos conciencia de nuestro cuerpo, no como los otros nos lo revelan o como creemos conocerlo a través del cuerpo de los otros, hará Sartre en las páginas 368-404 un conjunto de sutiles e interesantes consideraciones, siempre desde el punto de vista ontológico del ser en sí y del ser para sí.

¿Cuál es el tipo de sentimiento, de conciencia real, que nos descubre la manera como somos o existimos para nosotros nuestro cuerpo? La respuesta de Sartre es contundente: de entre las mil maneras de sentir nuestro cuerpo, de vivir nuestra contingencia la fundamental es el Asco, la Náusea.

"Il va sans dire que nous avons choisi la douleur physique à titre d'exemple et qu'il y a mille autres façons, contingentes elles-mêmes, d'exister notre contingence. En particulier, lorsqu'aucune douleur, aucun agrément, aucun desagrément précis ne sont 'existés' par la conscience, le pour-soi ne cesse pas de se projeter par delà une contingence pure et pour ainsi dire non qualifiée. La conscience ne cesse pas 'd'avoir' un corps. L'affectivité coenestésique est alors pure saisie non positionnelle d'une contingence sans couleur, pure apréhension de soi comme existence de fait. Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût fade *et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est* mon *goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de* Nausée. *Une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience: il peut arriver que nous recherchions*

l'agréable ou la douleur physique pour nous en délivrer, mais dès que la douleur ou l'agréable sont existés par la conscience, ils manifestent à leur tour sa facticité et sa contingence et c'est sur le fond de nausée qu'ils se dévoilent. Loin que nous devions comprendre ce terme de nausée comme une métaphore tirée de nos écoeurements physiologiques, c'est, au contraire, sur son fondement que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques (nausées devant la viande pourrie, le sang frais, les excréments, etc.) qui nous conduisent au vomissement" (pg. 404).

Un tipo particular de asco o náusea se descubre o es la carne. *"Ce corps d'autrui, en tant que je le rencontre, c'est le dévoilement comme objet pour-moi de la forme contingente que prend la nécessité de cette contingence. Tout autrui doit avoir des organes sensibles, mais pas nécessairement* ces *organes sensibles, mais non pas* un visage, *et, enfin, non pas* ce visage. *Mais visage, organes sensibles, présence: tout cela n'est autre chose que la forme contingente de la nécessité pour autrui de* s'exister *comme appartenant à une race, une classe, un milieu etc., en tant que cette forme contingente est dépassée par une transcendence* qui n'a pas à l'exister. *Ce qui est* goût de soi *pour autrui devient pour moi* chair de l'autre. *La chair est contingence pure de la présence. Elle est ordinairement masquée par le vêtement, le fard, la coupe de cheveux, ou de barbe, l'expression, etc. Mais au cours d'un long commerce avec une personne, il vient toujours un instant où tous ces masques se défont et où je me trouve en présence de la* contingence pure de sa présence; *en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres du corps, j'ai l'intuition pure de sa chair. Cette intuition n'est pas seulement connaissance; elle est appréhension affective d'une contingence absolue, et cette appréhension est un type particulier de nausée".* (pág. 410).

Y hablará sutilmente Sartre de un fenómeno de *encarnación,* realizado sobre todo por las caricias, sobre las que dice cosas filosóficamente delicadas, moralmente asépticas. (pg. 458 ss.).

No es, pues, inofensivo haber centrado la ontología en el ser *en sí,* pues su revelación primaria a la conciencia tendrá que hacerse en lo que de presencia, de *en sí,* brutal, insistente, importuno tenemos, que es el cuerpo; y en el cuerpo en cuanto

carne, "*contingencia pura de presencia*", frente a la presencia neutral del simple cuerpo físico.

Es claro que por esta puerta entran, sin colarse, sino por derecho y con sentido ontológico, mil cosas que no intervienen en Heidegger, precisamente por haber centrado, hasta la muerte, todo el ser del hombre en el futuro. En la parte siguiente de este trabajo, a la que daremos el título de *Guía psicológica y sentimental de 'Ser y Nada'*, indicaremos al lector curioso las páginas en que tales asuntos se tratan, caso de que prefiera saltarse la parte filosófica técnica. La riqueza de descripciones psicológicas es inmensa en esta obra de Sartre.

5.—*Los otros. Ser-con* (otros): *Heidegger. Ser-para* (otros): *Sartre.*

Las consideraciones referentes al *ser con otros* (Mitsein) ocupan en Heidegger las páginas 114 a 130. Sartre dedica a este tema nada menos que las páginas que van desde la 276 a la 503. En total 227 páginas. Y no es sólo la longitud, es la intensidad, variedad y originalidad de las soluciones que propone.

Individuarse, ser fulano o mengano, decía ya la escolástica tomista, es coindividualizarse. Cada uno somos y tenemos que ser uno de tantos, uno de todos los que componen la humanidad, y fundamentaba esta solidaridad entitativa en ciertas nociones metafísicas de potencia y acto, de multiplicación del acto por la potencia. Desde que se impuso en la historia de la filosofía el dominio o predominio del conocimiento, la concepción monádica del yo, resultó cada vez más difícil *demostrar,* conocer, que hay otros, transformando científicamente esta vulgar suposición en verdad filosóficamente demostrada. La eliminación de la ontología conduce casi necesariamente al solipsismo.

Heidegger ha intentado modernamente dar un fundamento ontológico, de ser —no de conocimiento especulativo—, a la cuestión de la existencia de los otros. Sartre resume clarísimamente este intento heideggeriano, antes de pasar al suyo. "*L'image empirique qui symboliserait le mieux l'intuition heideggeriene n'est pas celle de la lutte, c'est celle de* l'équipe. *Le rapport originel de l'autre avec ma conscience n'est pas le* toi *et* moi, *c'est le* nous *et l'être-avec heideggerien n'est pas la*

position claire et distincte d'un individu en face d'un autre individu, n'est pas la connaissance, *c'est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe, cette existence que le rythme des avirons ou les mouvements réguliers du barreur rendront sensibles aux rameurs et que le but commun à atteindre, la barque ou la yole à dépasser et le monde entier (spectateurs, performance etc.), qui se profile à l' horizon, leur* manifesteront. *C'est sur le fond commun de cette coexistence que le brusque dévoilement de mon être-pour-mourir me découpera soudain dans une absolue 'solitude en commun' en élévant en même temps les autres jusqu'à cette solitude.*

Cette fois, on nous a bien donné ce que nous demandions: un être qui implique l'être d'autrui en son être. Et pourtant, nous ne saurions nous considérer comme satisfaits. Tout d'abord la théorie heideggerienne nous offre plutôt l'indication de la solution que cette solution elle-même", (pág. 303).

Sartre, como buen latino, no admitirá ni que la presencia y existencia de los demás se reduzca a conjeturas más o menos verosímiles, ni que el descubrimiento de la existencia de los demás se haga precisa y fundamentalmente en una experiencia "colectiva", de "equipo" de trabajo, de juego, de empresa...

Y el planteamiento que de este problema da Sartre se basará en descubrir una experiencia privilegiada que cada uno tenga que hacer en sí mismo del otro, y hacerla con igual seguridad o necesidad de hecho con que cada uno es cada uno. Sartre cree haber descubierto tal experiencia básica del otro en cada uno en la *mirada,* en el sentirse *observado* (regard, pg. 310-364). La mirada del otro es un reactivo sobre mis propias realidades que las altera sustancialmente, inmediatamente, en su realidad misma y en la manera como cada uno las vivimos. Oigámosle: *"Ce rapport que je nomme 'être-vu-par-autrui', loin d'être une des rélations signifiées, entre autres, par le mot* homme, *représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet. Mais, au contraire, si le concept d'autrui-objet doit avoir un sens, il ne peut le tenir que de la conversión et de la dégradation de cette relation originelle. En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme* étant probablement *un homme, c'est à ma possibilité permanente* d'être-vu-par-lui,

c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. L' être-vu-par-autrui est la vérité *du voir-autrui. Ainsi, la notion d'autrui ne saurait, en aucun cas, viser une conscience solitaire et extramondaine que je ne puis même pas penser: l'homme se définit par rapport au monde et par rapport à moi-même; il est cet objet du monde qui détermine un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne; il est le sujet qui se découvre à moi dans cette fuite de moi-même vers l'objectivation. Mais la relation originelle de moi-même à autrui n'est pas seulement une vérité absente visée à travers la présence concrète d'un objet dans mon univers; elle est aussi un rapport concret et quotidien dont je fais à chaque instant l'expérience; à chaque instant autrui* me regarde: *il nous est donc facile de tenter sur des exemples concrets, la description de cette liaison fondamentale qui doit faire la base de toute théorie d'autrui; si autrui est, par principe, celui qui* me regarde, *nous devons pouvoir expliciter le sens du regard d'autrui*" (pg. 314-315).

Sartre estudiará con gran finura psicológica y ontológica el modo de descubrir los otros, mediante y en las transformaciones que sufren ciertos sentimientos nuestros, como la vergüenza, el orgullo. . . bajo la *mirada* de otro: "*Le regard, à la fois, est sur moi sans distance et me tient à distance, c'est-à-dire que sa présence immédiate à moi déploie une distance qui m'écarte de lui*" (pg. 316). "*Le regard que manifestent* les yeux, *de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même. Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'*il y a quelqu'un, *c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que ne je puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je* suis vu. *Ainsi le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même*", (pág. 316).

Sentirse conocido, sentirse visto, observado. . ., tal será para Sartre la experiencia básica que directamente, con toda la fuerza real de los sentimientos, no con la impugnable y no asidera de las razones, me llevará a la seguridad de que existen los otros, y de que son ellos componentes reales de mi realidad individual.

Ideas que me recuerdan aquellos versos de Valéry:

à la lueur de la douleur laissée
je me sentis connue, encore plus que blessée.

(De la JEUNE PARQUE).

Sentirse conocido, patente a las miradas de otro, sentirse en peligro por tales miradas. . .: fenómenos reales cuyo sentido ontológico podrá aprovechar Sartre para solventar el problema del no-yo, de la realidad de los otros, y que Heidegger no empleó por haber reducido la relación básica de cada uno con los demás a "con", a unión por *empresa* común, por valor extraindividual a realizar por todos. En Heidegger lo que se ha de hacer para experimentar la realidad de los otros es ponerse todos a la misma empresa, fijar las miradas en ella, no mirarse uno a otro ni ir a descubrirle a uno sus intenciones, sacarle los colores a la cara, despertar en él el orgullo, la vergüenza. . .

Sartre, como buen psicólogo, herencia francesa, ejemplificará complacientemente: *"Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. . ."* (pg. 317 a 320).

La existencia de uno y de otro es, según Sartre, necesariamente un atentado de la libertad de uno contra la libertad de otro. *El delito mayor del hombre,* decía ya Calderón, *es haber nacido.* Y añadirá Sartre que el delito mayor no tanto es haber nacido uno, cuanto atentar sin remedio por tal hecho contra la realidad del otro, sobre todo contra su libertad. *"Il ne faudrait pas croire cependant qu'une morale du 'laisser faire' et de la tolérance respecterait davantage la liberté d'autrui: dès lors que j'existe, j'établis une limite de fait à la liberté d'autrui,* je suis *cette limite et chacun de mes projets trace cette limite autour de l'Autre: la charité, le laisser-faire, la tolérance —ou toute attitude abstentioniste— est un projet de moi-même qui m'engage et qui engage autrui dans son assentiment. Réaliser la tolérance autour d'Autrui c'est faire qu'Autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance. C'est ce qui est plus manifeste encore, si l'on considère le problème de l'éducation: une éducation sévère traite l'enfant en instrument, puisqu'elle tente de le plier*

par la force à des valeurs qu'il n'a pas admises; mais une éducation libérale, pour user d'autres procédés, n'en fait pas moins choix à priori *des principes et des valeurs au nom desquels l'enfant sera traité. Traiter l'enfant par persuasion et douceur, ce n'en est pas moins le contraindre. Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot: si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter. L'attitude extrême qui se donnerait comme totale indiférence en face de l'autre n'est pas non plus une solution: nous sommes déjà jetés dans le monde en face de l'autre, notre surgissement est libre limitation de sa liberté et rien, pas même le suicide, ne peut modifier cette situation originelle: quels que soient non actes, en effet, c'est dans un monde où il y a déjà l'autre et où je suis* de trop *par rapport à l'autre, que nous les accomplissons.*

C'est de cette situation singulière que semble tirer son origine la notion de culpabilité et de péché. C'est en face de l'autre que je suis coupable. *Coupable d'abord lorsque, sous son regard, j'éprouve mon aliénation et ma nudité comme une déchéance que je dois assumer; c'est le sens du fameux*: *'Ils connurent qui ils étaient nus', de l'Ecriture. Coupable, en outre, lorsque, à mon tour, je regarde autrui, parce que, du fait même de mon affirmation de moi-même, je le constitue comme objet et comme instrument, et je fais venir à lui cette aliénation qu'il devra assumer. Ainsi, le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre et, quelles que soient mes relations ultérieures avec l'autre, elles ne seront que des variations sur le thème originel de ma culpabilité"* (pg. 480-481).

6.—El tema de la libertad.

NADA menos que 134 páginas dedica Sartre al problema de la libertad. Libertad para fundamentar un mundo objetivo, científico, común (Heidegger); libertad para elegir el proyecto fundamental de la existencia de cada uno (Sartre): dos fórmulas que, como fórmulas, sonarán ya bastante distintas, aun para los profanos en filosofía. Heidegger, como buen kantiano —y es difícil serlo, a estas alturas históricas—, hace consistir la li-

bertad en una actividad originaria *(Ursprung)*, en una especie de creación interna de formas *a priori*, de pantallas que ofrecen a las cosas posibilidad de presentárseme; y para que se presenten lo más objetivamente que sea posible, tal oferta *(Dargebot*, en términos empleados por Heidegger, en *Kant und das Problem der Metaphysik)* va acompañado, a la una y en uno, con una especie de retiro, retroceso, reserva, de la propia realidad. Así lo dice expresamente Heidegger en una última obra suya: *Sobre la Esencia de la Verdad* (*Vom Wesen des Wahrheir*, 1943). Reservarse, sin perderse, para que lo otro no nos reserve o se nos reserve en lo que es, se entregue sin reservas. Y en *Esencia del Fundamento (Vom Wesen des Grundes)* sostendrá con todas sus palabras que "libertad es libertad para fundar". Y *fundar* consiste y encierra el proyecto dar del universo de las cosas en sí una transcripción, un mundo, con sentido, con unidad supraindividual, para todos los del *equipo*, con universalidad y necesidad, efectos de todo lo a priori, como decía ya Kant.

La libertad heideggeriana incluye una liberación de lo empírico, de lo cotidiano; pero para fundar el ser más auténticamente: el ser mío y el ser de las cosas. En definitiva, la libertad es libertad para el *ser*. No es "mi" libertad, la del hombre de carne y hueso, que diría Unamuno.

La libertad en Sartre resuena con timbre latino de individualismo. La libertad es libertad para elegir *(choix)* el proyecto de *mi* existencia, *mi* interpretación del universo. Y esta elección, contra viento y marea, de mi ser *(c'est que la liberté est choix de son être*, pg. 558), del proyecto fundamental de mi existencia e interpretación del universo o de la situación en que he caído *(le projet libre est fondamental, car il est mon être*, pg. 559), hace que surjan, y tenga sentido hablar de adversidades, de coeficientes de resistencia de las cosas *(le coefficient d'adversité des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est* par nous, *c'est-à-dire par la position préalable d'une fin que surgit ce coefficient d'adversité*, pg. 562). Y así como para volar hace falta un cierto grado de resistencia del aire —recuérdese la bella comparación kantiana de la paloma—, parecidamente para ser libre hace falta un coeficiente de resistencia de las cosas, de la situación, cuya complejidad estudia Sartre detenidamente desde las páginas 561 a 638.

Este coeficiente de resistencia o adversidad de las cosas hace que no nos hallemos en un país de hadas, en que, por bastar querer para tener, no sabríamos si lo querido y presente es real o no. Por esto afirmará Sartre que estamos condenados a ser libres, que nuestra libertad está a la vez restringida y asegurada en su realidad por la facticidad. No somos libres de ser libres, ni podemos escoger ser libres. La libertad la poseemos en primera potencia, no en segunda (libertad de libertad) ni menos en potencias superiores (libertad de libertad de libertad)... porque, como vimos respecto de la conciencia, tales potencias no son potenciaciones o refuerzos sino raíces cuadradas, bicuadradas, es decir debilitaciones de la base primitiva. A Aimé Patri en la crítica que hace en *Deucalion* (n. I, pg. 75-92) de estas ideas de Sartre se le ha pasado por alto lo mejor: condiciones para que nuestra libertad sea *realmente* libertad, y ha confundido lastimosamente libertad con flotar en el aire o en la nada.

Y con este punto, dejando otros muchos, vamos a dar por terminada esta primera parte.

III

GUIA PSICOLOGICA Y SENTIMENTAL DE "SER Y NADA".

UNO de los méritos más universalmente reconocidos en la filosofía heideggeriana ha sido el de admirar las sutiles descripciones que de ciertos fenómenos sentimentales se hacen en ella. Y no han sido precisamente los filósofos los que, en el fondo, hayan agradecido demasiado a Heidegger la introducción en ontología de la fauna y flora sentimentales, cuando menos no todos. Todo podía tener valor ontológico en la filosofía clásica, preheideggeriana: lo físico (filosofía natural), lo lógico, los valores...; pero los sentimientos, ni pensarlo! Y se tenía por filósofo formal al que filosofaba, casi siempre con una vulgaridad científica aplastante, sobre el lugar, sobre el tiempo, sobre la materia...; y como filósofo informal al que dedicaba sutiles consideraciones a la mano, a la vida, al golf, al paisaje...

Pero si el tema de los sentimientos, del ser que es y siente el ser que está siendo, llega a ser tema central de la filosofía,

¡qué de cosas vamos a ver, y qué arideces de alma en ciertos jardines oficiales, y qué miseria de vida interior en ciertas vidas clasificadas, por ellos naturalmente, como ricas! ¡Por algo ciertos filósofos no quisieran por nada de este mundo que el sentimiento ocupara lugar en la filosofía! Pero, a la fuerza ahorcan, y a la fuerza presenciaremos el ocaso de ciertas filosofías por asentimentales, casi por axesuadas; y este es uno de los reproches que hace Sartre a Heidegger: *"les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préocuper de la sexualité. Heidegger, en particulier, n'y fait pas la moindre allusion dans son analytique existentielle, en sorte que son 'Dasein' nous apparaît comme asexué"*. (pg. 451).

Pero sigamos ya el itinerario sentimental de Sartre en su Ser y Nada.

1.—*El problema ontológico de la conciencia y la mala fe.*

Desde la página 85 a la 111 estudia Sartre la mala fe, la mentira, en sus relaciones con la conciencia. Y muestra que la constitución de la conciencia es la que hace posible que se den en el hombre mala fe, y como caso exterior la mentira. *"Que doit être l'homme en son être pour qu'il lui soit possible de se nier?"*, comienza preguntándose (pg. 85). Desde este punto de vista ontológico criticará sutilmente las concepciones psicoanalíticas (pg. 89-94), y por el examen de casos cotidianos, pero no por eso menos significativos ni ricos en ontológicas esencias, mostrará las íntimas relaciones entre conciencia y mala fe. Léase aquel párrafo: *"Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. . ."* (pg. 94-95).

Para que mala fe y buena fe, pureza y maldad, puedan darse en los hombres con una cierta garantía de realidad no fingida es menester, nada menos, que no valga para el hombre el principio de identidad. *"Ainsi, pour que les concepts de mauvaise foi puissent au moins un instant nous faire illusion, pour que la franchise des 'coeurs purs' (Gide, Kessel) puisse valoir pour la reálité humaine comme idéal, il faut que le principe d'identité ne représente pas un principe constitutif de la réalité humaine, il faut que la réalité humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, puisse être ce qu'elle n'est pas"*. (pg. 98).

La sinceridad absoluta, la sinceridad de coincidencia perfecta de uno consigo mismo, con las ideas objetivas, y extraconscientes, haría del hombre una *cosa.* Por suerte este estado de cristalización es imposible. "*Comment donc pouvons-nous blâmer autrui de n'être pas sincère ou nous rejouir de notre sincérité, puisque cette sincérité nous apparaît dans le même temps comme impossible? Comment pouvons-nous amorcer même dans le discours, dans la confession, dans l'examen de conscience, un effort de sincérité, puisque cet effort sera voué par essence à l'échec et que, dans le temps même où nous l'annonçons nous avons une compréhension préjudicative de sa vanité? Il s'agit en effet pour moi, lorsque je m'examine, de déterminer exactement ce que je suis, pour me résoudre à l'être sans détours, quitte à me mettre, par la suite, en quête des moyens qui pourront me changer. Mais qu'est ce à dire sinon qu'il s'agit pour moi de me constituer comme une chose?*" (pg. 103). Y es que, en el fondo, como dice repetidas veces Sartre, nuestra libertad "está" royendo todo lo nuestro, sin dejarlo constituir en cosa. Y si nuestra libertad no es posible, ni tendría mérito, si no pudiéramos pecar, no hemos de maldecir mucho el poder de pecar, pues hace posible la virtud, e inversamente. Ser santo, por esencia, ser virtuoso por necesidad esencial, es la más directa y segura manera para no ser ni santo ni virtuoso. Es serlo a la manera de *cosa.* La buena fe ontológica es la que certifica de esta radical inseguridad de lo que somos, de la no necesidad de ser nada demasiado en firme, en cosa. "*La structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi, puisque l'homme sincère se constitue comme ce qu'il est* pour ne l'être pas. *C'est ce qui explique cette vérité reconnue par tous, qu'on peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère*" (pg. 105).

"*Mais si la mauvaise foi est possible, à titre de simple projet, c'est que, justement, il n'y a pas une différence si tranchée entre être et n'être pas, lorsqu'il s'agit de mon être. La mauvaise foi n'est possible que parce que la sincérité est consciente de manquer son but par nature*" (pg. 106-107). Sartre aplicará su teoría, o constatación, a la creencia o fe misma: "*Croire, c'est savoir qu'on croit, et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire*" (pg. 110). Por esto Sartre las emprenderá tan decididamente contra "lo serio", contra la demasiada seriedad o

tomar las cosas demasiado en serio, con seriedad de "serlo", pues éste sería el medio radical de trocar la conciencia en cosa. Cf. página 721. La seriedad absoluta es incompatible con la libertad. *"Serio, como un poste de telégrafo"*, dice el pueblo español. Nada puede ser uno demasiado en serio, si tiene que serlo con libertad.

2.—*La mirada y el descubrimiento de los otros.*

LA mirada, como reactivo íntimo y ontológico de los otros en mí y sobre mí. Tema ampliamente desarrollado desde la página 310 a 364. *"Cette femme que je vois venir vers moi. . ."*; así en forma seminovelesca comienza uno de los exámenes más finos que se hayan hecho jamás de las relaciones interhumanas. *"Imaginons que j'en sois venu par jalousie, par intérêt, par vice à coller mon oreille contre une porte, à regarder per le trou dans le corridor: on me regarde. . ."* (pg. 317-318).

Nueva explanación ontológica de hechos comunes y corrientes, que demuestra la afirmación heideggeriana y sartriana, de que el ser mismo del hombre es ontológico, viviendo la ontología en estado preontológico, en el estado cotidiano mismo.

Sobre la vergüenza habla Sartre en las páginas 349-351. Oigamos, como aperitivo un párrafo: *"La honte n'est, pareillement, que le sentiment originel d'avoir mon être 'dehors', engagé dans un autre être et comme tel sans défense aucune, éclairé par la lumière absolue qui émane d'un pur sujet; c'est la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours 'en sursis', c'est-à-dire sur le mode du 'pas encore' o du 'déjà-plus'"*. (pg. 349). *"La pudeur, et en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle: le corps symbolise ici notre objectité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet. C'est pourquoi le symbole biblique de la chute, après le péché originel, c'ést le fait qu'Adam et Eve 'connaissent qu'ils son nus'"*, (pág. 349).

Y hablará largamente de la vergüenza, del temor, del orgullo, como de reacciones originarias ante el Otro. (pg. 352 ss.).

3.—*Estudio de los sentidos.*

OCUPA las páginas 372-383. Ya Heidegger en su obra *"Kant y el problema de la Metafísica"*, había llegado a un concepto no materialista ni sensualista de la sensación (pg. 24). Sartre continúa, y amplía, en largas páginas estas ideas heideggerianas, llegando a la afirmación, un poco desconcertante, dicha a solas, como aquí, mas largamente fundamentada en las páginas citadas: *"constatons d'abord que le sens est partout et partout insaisissable"* (pg. 379). *"C'est cette contingence, entre la nécessité et la liberté de mon choix, que nous nommons le sens"* (pg. 380).

Las conclusiones obtenidas respecto de los sentidos las aplicará Sartre a la teoría general del cuerpo, del cuerpo de una conciencia, punto de que hemos tratado anteriormente.

4.—*Las reacciones concretas con otro.*

SARTRE divide, desde el punto de vista de su significación ontológica, las conductas que uno puede adoptar respecto de otro en dos grandes categorías: aquéllas por las que uno pretende asimilarse, apoderarse de la libertad, de la conciencia misma del otro, *"a las buenas"*, frente a aquellas otras que intentan lo mismo *"a las malas"*.

"A las buenas" intentamos apoderarnos de la libertad y conciencia del otro, vivitas y coleando aún, con el amor, el lenguaje, el masoquismo. Y es claro que sobre estos temas se lucirá Sartre, y explicarán el fondo ontológico de otras novelas suyas. Nada menos que desde la página 433 a la 441 están dedicadas al tema del amor, del amante, de la seducción. Limpias, para los limpios. Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos podrán leerlas y entenderlas. No voy a desflorarlas trayendo unos textos sueltos, pues correría el peligro de desfigurar su genuina significación ontológica.

Entre las actitudes que pertenecen a la segunda categoría estudia Sartre la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo (pg. 447-484). Es sobre todo notable el estudio del *deseo; "dans le désir je me fais chair en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui"* (pg. 458 ss.); y aquí tratará largamente del

significado de las caricias (pg. 459 ss.). *"Le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage. Et précisement la caresse révèle la chair d'Autrui comme chair à moi-même et à autrui. . ."* (pg. 459). La idea de *"encarnación"* o hacer que uno y otro se hagan *carne, "révélation fascinante de ma facticité"*, (pg. 458) constituye, sin duda alguna, uno de los más finos y sugerentes análisis que sobre estos temas se hayan hecho, desde el punto de vista o interpretación que de ellos puede dar un filósofo, no un literato y menos aún un seductor profesional, o que se las dé de tal.

Es claro que, si ya en Heidegger resultaba un poco difícil delimitar los aspectos de *"existenziel"* y *"existential"*, en Sartre no queda ya ni rastro de tal distinción. Así no sería raro que los existencialistas heideggerianos no vieran en todo ello sino *"óntica pura"*, psicología común y corriente.

El fenómeno de "encarnación" está desarrollado desde las páginas 460 a la 470. No hay que pasar de largo ante el estudio de lo Obsceno (pg. 470-472). Del sadismo (pg. 472-477).

5.—*La muerte.*

De las cuatro postrimerías que suelen nombrarse, la única que en Heidegger conservaba carácter y propiedades ontológicas era la Muerte. Las demás caían íntegramente fuera del campo de la ontología, y la cuestión acerca de ellas no podía plantearse con sentido.

La muerte estaba vinculada, según Heidegger, y lo vimos en la primera parte de este trabajo, con la posibilidad de la imposibilidad de realizar una presencia en este mundo. Y surgía tal cuestión en toda su fuerza, precisamente por el punto kantiano de vista en que se colocaba, por genealogía espiritual, Heidegger. Si el hombre posee formas a priori, es decir: realidades que hacen posible, antes de toda experiencia, la constitución del mundo, de las ciencias, con caracteres de universalidad y necesidad ¿cómo es posible que el poseedor de tales posesiones se muera? El hecho de la muerte sólo puede justificarse, si es que a esto llega, dentro de una filosofía que admita un apriori y un entendimiento con poderes de conferir a los conceptos o a la experiencia los caracteres de universalidad y necesidad, si a la muerte misma se la hace entrar dentro de las condiciones de

posibilidad, es decir: si ella misma consiste en la posibilidad especial de hacer imposible a priori (no de hecho o empíricamente) el que las formas a priori, la pantalla en que para nosotros se nos aparece y hacemos aparecer el mundo, dejen de actuar de formas tales, haciendo así imposible la presencia de nuestra realidad en el mundo. Muerte es estado de puridad (*rein*) del apriori. Ser-para-la-muerte (Sein zum Tode) es ser para la pureza, ser en estado de apriori puro y en sí. Mismidad o ipseidad.

Dudo, por la lectura de Sartre, que éste haya llegado a percibir la fuerza kantiana que en tal explicación heideggeriana se halla. Pero aquí no nos interesan las incomprensiones, posibles, de Sartre, sino la comprensión de Sartre. Para él la muerte es un acontecimiento intrascendente e intrascendental. En las largas y finas páginas que van desde la 615 hasta la 633 estudia largamente este problema a la luz de sus teorías. Hace notar ante todo el carácter absurdo de la muerte. "*Ce qu'il faut noter tout d'abord c'est le caractère absurde de la mort*" (pg. 617). "*On a souvent dit que nous étions dans la situation d'un condamné qui ignore le jour de son exécution, mais qui voit exécuter chaque jour ses compagnons de geôle. Ce n'est pas tout à fait exact: il faudrait plutôt nous comparer à un condamné à mort qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l'échafaud et qui, entre temps, est enlevé par une épidémie de grippe espagnole*" (pg. 617).

Niega, pues, Sartre a Heidegger, entre otras cosas, que la muerte sea por excelencia *mi* posibilidad, que, por tanto, pueda decidirme a esperarla, a esperar *mi* muerte. "*La muerte,* dice Sartre, *es simplemente una aniquilación, siempre posible, de mis posibles, aniquilación que está fuera de mis posibilidades*" (pg. 621).

La muerte es el triunfo del punto de vista de los otros sobre mí mismo: "*elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même. C'est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu'il écrit de la mort, dans* l'Espoir, *qu'elle 'transforme la vie en destin'*" (pg. 624-625). Por esto dirá Sartre que, en definitiva, morirse es hacerse presa para los vivos: "*Être mort, c'est être en proie aux vivants*" (pg. 628).

"*La muerte,* continúa diciendo en la pg. 630, *es un puro hecho, como lo es el nacimiento; nos viene de fuera y nos trans-*

forma desde fuera. En el fondo no se distingue en modo alguno del nacimiento; a la identidad de nacimiento y muerte llamamos facticidad".

"*Se trata en ambos casos,* añade en la pg. 632, *de un límite externo y de hecho de nuestra sujetividad*".

6.—*Psicoanálisis existencial.*

Un método nuevo, propuesto como nuevo, pero sin grandes alharacas, por Sartre, a fin de estudiar estas relaciones entre los tipos básicos de ser (ser en sí, ser para sí, ser para otros) y la fauna de sentimientos y conductas variadas del hombre en su valor ontológico, recibe en él el nombre de *psicoanálisis existencial* (pg. 643-690). Tema básico de él es determinar el *proyecto fundamental* por el que damos, tenemos que dar, los hombres *sentido* a toda nuestra vida, a todos los entes del mundo. Y este proyecto fundamental de lo que hemos decidido ser suele ocultarse a veces tan pertinazmente y aun más que cualquier dato sospechoso a los ojos de los psicoanalistas. Hacerle a cada uno, y hacerse uno a sí mismo, tal psicoanálisis de lo que uno *ha elegido ser* es el tema, el problema y la tarea del psicoanálisis existencial. Y estudiando el proyecto fundamental de todo hombre en cuanto tal dirá, tranquilamente, que consiste en hacerse él, él mismo, Dios. "*Être homme, c'est tendre à être Dieu; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu*" (pg. 654).

El psicoanálisis existencial rechaza la existencia de un subconsciente (pg. 658). Y termina con esta crítica y con esta promesa: "*Nous espérons pouvoir tenter d'en donner ailleurs deux exemples, à propos de Flaubert et de Dostoievski*". "*Cette psicoanalyse n'a pas encore trouvé son Freud*" (pg. 663).

Y puesto en este camino de un psicoanálisis inventará, en cuanto al nombre, dos nuevos complejos: el de *Actéon*, la *violación por la vista* (*viol par la vue,* pg. 667), y el complejo de *Jonás,* complejo de asimilación y digestión más o menos externa (668), que aplicará a la teoría del conocimiento y a otros fenómenos.

Pero Sartre ni se hace ni nos hace ilusiones: "*Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en En-soi-pour-soi, et projet d'appropiation du*

*monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui *que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire, et nous nous perdons en vain: l'homme est une passion inutile"* (pg. 708).

CONCLUSION

SARTRE nos promete, en la línea última de su obra, tratar de una reflexión, *"pura y no cómplice"*, en que podrán hallar respuesta ciertas cuestiones que en la obra presente, en sus 722 páginas de a 45 líneas, no han podido encontrarla. Y la respuesta será de orden *moral.*

A lo largo de la obra ha señalado oportunamente cuestiones que pertenecen a la metafísica, no a la ontología.

Aguardemos, con el crédito amplio que los lectores generosos, y sobre todo los entendidos, otorgan a los autores que con tan tremebundos problemas se enfrentan, que Sartre cumpla sus promesas.

Sartre es la criada respondona latina al germano Heidegger, como Heidegger lo fué, en un tiempo, de Husserl.

Toda comparación es odiosa, dice el refrán. No vamos a hacernos odiosos gratuitamente para con nadie, poniendo valores, y superponiendo personas. Esquivemos el juicio diciendo, y creo que con fundamento en la exposición anterior, —los lectores de SEIN UND ZEIT, y los de L'ÊTRE ET LE NÉANT podrán aguzarlo—, que *"si bien canta el abad, no le va en zaga el monacillo".*

El adjetivo de esa frase: *"existencialismo francés"*, tal vez no sea simplemente adjetivo, sino *"devorativo y transformativo"* del sustantivo. Y lo grande del caso es que la obra de *"Ontología fenomenológica"* de Sartre surgió durante una invasión, omnicomprensiva, que nuestra Francia, —*nuestra,* aun de los que no somos franceses de nacimiento—, sufrió.

México, 7 de mayo de 1947.

ARTE PURO Y ESTETICA IMPURA

Por *Florentino M. TORNER*

El largo estudio que en *Cuadernos Americanos* (núms. 5 y 6 del pasado año, y 1 del corriente) publicó José Gaos acerca de *La profecía en Ortega,* ha dado viviente actualidad, al menos para los lectores de la gran revista, el pensamiento del ilustre escritor español. Yo de mí puedo decir que, mientras leía el estudio de Gaos, sentía renacer viejas inquietudes que en pasados tiempos me habían producido algunos escritos de Ortega y Gasset, y recordaba particularmente *La deshumanización del arte,* cuya lectura suscitó en mí no ya inquietudes, sino verdadero malestar, un malestar intelectual extraño, que yo no acertaba a explicarme y que ahora, al repasar el mencionado escrito, me parece que se ha aclarado y resuelto, pues he hallado, a lo que se me figura, las causas que lo producían. A exponer esas causas dedico las presentes líneas.

La afición al arte y a las cuestiones estéticas es una de las más antiguas en Ortega y Gasset. Ya en sus primeros ensayos de mocedad, un número considerable está dedicado a problemas de esa índole, y todo a lo largo de su copiosa producción aparecen sembradas ideas, sugestiones, observaciones a ellos referentes. Pero es sobre todo en el citado libro, *La deshumanización del arte,* donde nuestro pensador ha tratado tales cuestiones más extensa y sistemáticamente. La primera edición de la obra data de 1925; de manera que no es ya ninguna novedad de última hora. Pero ese libro sigue siendo, por diversos motivos, un libro actual y creo que merece la pena detenerse unos momentos a leerlo y comentarlo. Cuando se publicó, levantó gran revuelo entre los escritores y artistas entonces jóvenes de todo el mundo de habla española, y aun me parece que trascendió su influjo a países de otros idiomas. En España al menos, los jóvenes lo acogieron con exultante algazara e inmediatamente lo consagraron como el Evangelio del arte nuevo.

Tal hecho se explica fácilmente. Los intentos innovadores de aquellos escritores y artistas eran objeto de críticas insatisfactorias, porque unas, sistemáticamente entusiastas, procedían de individuos de aquel grupo y podían sospecharse de favorable parcialidad; y otras, sistemáticamente hostiles, procedían de individuos ya definitivamente formados en el gusto de tiempos anteriores y podían, con buenos fundamentos, ser sospechosas de radical e irremediable incomprensión. Cuando Ortega y Gasset, reconocido ya como escritor insigne y pensador ilustre, publicó su libro, los jóvenes vieron en él lo que ansiosamente esperaban: la consagración de sus tendencias artísticas por un hombre de superior talento y gran autoridad, que no era de su generación ni participaba con su literatura en los nuevos estilos que ellos ensayaban. Era un extraño al grupo quien venía a revelar los positivos y altos valores de las nuevas tendencias. Si, como algunos pretenden, los jóvenes se equivocaron al ver en *La deshumanización del arte* un alegato en favor de sus tendencias, y no un análisis objetivo de ellas, sin pro ni contra, sin prejuicios favorables ni adversos, hemos de verlo en seguida.

Reiteradamente insiste Ortega y Gasset en advertirnos que su propósito no es ensalzador del arte nuevo, sino meramente analítico: quiere saber qué es ese arte, lo que hay en él, qué significa. "Yo no pretendo ahora —dice en la pág. 22 de la 1ª edición— ensalzar esta manera nueva de arte, y menos denigrar la usada en el último siglo. Me limito a fijarlas, como hace el zoólogo con dos faunas antagónicas". He aquí, al parecer la verdadera actitud de Ortega y Gasset: objetiva, analítica, y no preconizadora del arte nuevo ni condenatoria del anterior. Fiados en esas formales palabras, muchos lectores de Ortega y Gasset, y desde luego todos sus discípulos, han dado por cosa cierta que la posición del maestro es esa y no otra. Así, por ejemplo, José Gaos, en el estudio que hemos citado, dice: "Y por cierto que la índole prediciente de estos estudios debió de contribuir a la generalizada interpretación de los mismos como no meramente 'descriptivos', sino 'preconizadores' del arte deshumanizado, contra la manera expresa en que los presenta el propio Ortega". Pero ¿es absolutamente inmotivada esa generalizada interpretación a que alude Gaos?

Según nuestro filósofo, el arte nuevo tiene unos efectos sociológicos de gran importancia. En primer lugar, divide a los

hombres en dos grupos: el de los que lo entienden y el de los que no lo entienden. Y en la pág. 14 (citamos siempre por la 1ª edición) añade: "El arte joven, con sólo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es, buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura". Es decir, quienes no entienden el arte nuevo son gentes espiritualmente inferiores, desheredadas de todo sentido artístico. En la misma página insiste: "Por otra parte el arte joven contribuye a que los 'mejores' se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra los muchos". La cosa es clara como un mediodía despejado: quienes no entienden el arte nuevo forman la muchedumbre gris, o sea el vulgo, y quienes lo hacen o lo entienden son los 'mejores', gente superior y heroica que va a dar la batalla al vulgo ignorante y tosco. Mas, de pronto e inesperadamente, Ortega y Gasset complica la estética con la política y la sociología, porque dice (pág. 15): "Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares". Los artistas jóvenes y sus clientelas estéticas pertenecen, pues al escogido grupo de los 'egregios', y el resto no son sino vulgo, masa, incapaz de sacramentos artísticos, ciega y sorda a toda belleza. Y aun sobreacentúa la idea con tosca expresión difícilmente excusable: "La masa cocea y no entiende" (pág. 16).

Estas que acabamos de reproducir ¿son notas descriptivas o juicios de valor? Son, indudablemente, juicios de valor, porque no se contraen a la mera descripción, sino que exaltan el arte nuevo, subliman a sus fabricantes y entendedores y, por otra parte, desprecian, humillan, descalifican e insultan en tono irritado a quienes no lo *entienden.* Pero esta palabra que yo subrayo, si no fué elegida por Ortega y Gasset con cuidadosa reflexión, es de inexplicable impropiedad en un escritor de tan alta jerarquía, porque falsea fundamentalmente el problema; pues, en realidad, no se trata aquí de entender o no entender, que son actos pura y únicamente intelectuales, sino de gustar o no gustar, que son las reacciones específicamente estéticas ante el objeto artístico, y es evidente que alguien puede *entender* el arte deshumanizado, es decir, puede percibir muy bien cuáles

son los principios, las intenciones y los objetivos de ese arte, y sin embargo puede no *gustarle,* es decir, no hallar en él ninguna satisfacción a sus apetencias estéticas. Aún más: alguien puede hallar sumamente interesantes los principios y las intenciones del arte nuevo y, sin embargo, extraer un menguado goce de sus obras. Cosa extraordinaria es que Ortega y Gasset no haya echado de ver tal posibilidad, cuando precisamente la última de las posiciones indicadas es la suya, según manifiesta en más de una ocasión.

Aunque Ortega y Gasset nos ha dicho que no pretende denigrar el arte del siglo XIX, de vez en cuando se filtran a través de su propósito frases que parecen traicionarlo. "Lo caprichoso, lo arbitrario y, en consecuencia, estéril, es resistirse a este nuevo estilo y obstinarse en la reclusión dentro de formas ya arcaicas, exhaustas y periclitadas" (pág. 41). No denigra, en efecto, el arte del pasado; se limita a darlo por cosa muerta, en lo cual es probable que le asistan buenas razones. Pero en la pág. 42 leemos: "Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fué la expresión de sentimientos personales... De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama". Piensa el artista joven que "eso es una deslealtad", porque contagiar la emoción "es un efecto automático, nada más". Y añade Ortega y Gasset: "Yo creo que es bastante discreto el juicio del artista joven". Solidarizado así con los nuevos, nos presenta el arte del siglo XIX como una trampa tendida a "una noble debilidad que hay en el hombre, por la cual suele contagiarse del dolor o la alegría del prójimo". Y añade poco después (pág. 46): "Era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Esta fué la hazaña de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto".

¿Puede dudarse que todas estas frases implican también juicios de valor? Sin intención denigratoria para el arte del siglo XIX, lo califica de *melodramático, desleal, tramposo* e *impuro,* y aun procura despertar hacia él, valiéndose de metáforas que nos traen cierto tufo de hospital y de clínica quirúrgica (contagio, extirpar...) los sentimientos de repugnancia y temor físico que suele producirnos una enfermedad repulsiva. Asimismo, sin intención de ensalzarlo, destaca en términos muy subidos la función purificadora y ejemplar del arte nuevo.

El "era forzoso" no expresa un hecho objetivo precisamente, sino un deseo vehemente y un deber ineludible, en resumen, un espíritu de cruzado heroico, por lo cual está muy en su punto ponderar la acción de Debussy con la palabra *hazaña.*

Me parece evidente que Ortega y Gasset, quizá sin quererlo y posiblemente sin advertirlo, traiciona su prometida actitud objetiva, como de zoólogo, y la destruye constantemente por el uso de vigorosas expresiones valorativas. ¿No tenían toda la razón los escritores y artistas jóvenes que vieron en *La deshumanización del arte* un fervoroso alegato en pro de su estilo? Lo que me interesa destacar de todo esto, es la equívoca actitud de Ortega y Gasset, que promete una cosa y da otra. Esta primera y flagrante contradicción ya me puso en alarma para lo sucesivo. Veamos si tal alarma resultó injustificada.

Se nos plantea ahora el problema inicial y básico del arte puro o deshumanizado, y es el saber si tal especie de arte es posible. En 1917, cuando publicó el ensayo titulado *Azorín: Primores de lo vulgar* (El Espectador, II), apetecía Ortega y Gasset un arte totalmente deshumanizado, en que las formas naturales o vividas fuesen sustituídas de raíz por formas imaginadas: "Yo quisiera. . . un arte donde todo fuera inventado". Entonces creía nuestro filósofo que era posible la absoluta pureza estética del arte, sin lo cual semejante deseo sería sencillamente absurdo. Ocho años más tarde no se mostraba ya seguro de que la apetecida pureza fuese posible, pues en *La deshumanización* (págs. 21-22) dice: "No discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea; pero las razones que nos conducen a esta negación son un poco largas y difíciles. Más vale, pues, dejar intacto el tema. Además, no importa mayormente para lo que ahora hablamos. Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevaría a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será un arte de casta, y no demótico".

Todo este párrafo es de capital importancia. Debo confesar que cuando lo leí por primera vez, lo entendí muy mal; cuando volví a releerlo, lo entendí bastante peor, y ahora no lo entiendo ni bien ni mal ni peor. Es cosa por demás estupenda que, al iniciar la discusión sobre algo, empiece por asentarse que no tiene la menor importancia el saber si ese algo es o no es posible. ¿Cómo puede entenderse que, al tratar del arte puro, descartemos por insignificante la cuestión de si es posible o no el arte puro? Porque, si no fuese posible, ¿qué es lo que iba a estudiarse en una cosa que no sólo no existe, sino que *no puede* existir? Pero Ortega y Gasset afecta aquí una ignorancia que no es cierta, porque ya sabe a qué atenerse: en las págs. 35-36 afirma, en efecto, que no es posible prescindir en absoluto de las formas naturales y construir figuras del todo originales. "Tal vez en la más abstracta línea ornamental vibra larvada una tenaz reminiscencia de ciertas formas naturales". Pero, en fin, si el arte puro no es posible, cabe, al menos, como el mismo Ortega y Gasset nos lo enseña, la tendencia a la purificación, a la deshumanización, a reducir lo humano hasta que resulte invisible. Esto convierte a la obra de arte en una especie de rompecabezas ante el cual habremos de preguntarnos: ¿Dónde está lo humano?, pues sabemos que algo humano tiene que haber allí, ya que su total eliminación no es factible. Pero escuchemos a Ortega y Gasset, que insiste (pág. 30): "Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas, serían ininteligibles, es decir, no serían nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual". *No serían nada.* Subrayo estas palabras porque ellas, al señalar el término ideal y fatal de la deshumanización del arte, significan que éste va siendo *menos* a medida que el proceso de deshumanización avanza, y que se reduciría a *nada* si el tal proceso llegara a consumarse por completo. Ahora bien, si al deshumanizarse va el arte acercándose a ese límite de *no ser nada,* ¿qué quiere decir esto? ¿Quiere decir que se depura o que se destruye y desvanece? Ortega y Gasset no se detiene ante la duda; al contrario, se complace en insistir sobre la acción deshumanizante del arte nuevo, que "no sólo es inhumano por no contener cosas humanas, sino que consiste activamente en esa operación de deshumanizar. En su fuga de lo humano no le

importa tanto el término *ad quem,* la fauna heteróclita a que llega, como el término *a quo,* el aspecto humano que destruye". Es decir —y ello es también cosa estupenda—, al arte nuevo le importa mucho más lo que no hace que lo que hace, lo que elimina que lo que inventa. Como que es esencialmente un arte de exclusiones, y así resulta que se define por puras negaciones, pero negaciones radicales: no sólo es *impopular,* sino *antipopular* por esencia (pág. 12), y no sólo es *inhumano,* sino *antihumano,* puesto que va especialmente dirigido *contra* lo humano en el arte. Mucho antes de escribir este libro, y después de escribirlo (véase por ejemplo, *La rebelión de las masas,* pág. 108 de la edición de Espasa-Calpe Argentina, "Colección Austral"), Ortega y Gasset había dicho muchas veces que "todo *anti* no es más que un simple y hueco *no*". De suerte que, según propio dictamen de nuestro autor, el arte que tanto le caldea el alma no aspira a ser otra cosa que una perfecta oquedad.

Pero nos es preciso continuar. "Cree el vulgo (págs. 36-37) que es cosa fácil huir de la realidad cuando es lo más difícil del mundo. Es fácil decir o pintar una cosa que carezca por completo de sentido, que sea ininteligible o nula: bastaría con enfilar palabras sin nexo, o trazar rayas al azar. Pero lograr construir algo que no sea copia de lo natural y que sin embargo posea alguna sustantividad, implica el don más sublime". Es evidente que, no siendo posible eliminar del todo lo humano, sería milagro absoluto eliminarlo por completo y hacer algo sustantivo. Conviene que por un momento nos detengamos a pensar estas palabras, e inevitablemente llegaremos a la conclusión de que tal sustantividad tiene que radicar precisamente en lo humano, y no en lo inventado, ya que eliminado aquello de raíz, el arte *no sería nada.* Unas gotas de lo humano suministran al arte la sustancia que necesita, porque sin ellas sería *nulo.* Al escribir estos párrafos, sin duda habrá advertido Ortega y Gasset que en 1917 pedía, como suelen hacer los niños caprichosos, un imposible. Mas no debemos olvidar que la eliminación total de lo humano es el límite de la tendencia deshumanizadora, y por cierto es un límite muy fácil de lograr, según acaba de decirnos Ortega y Gasset. De aquí resulta que el arte nuevo es quizá la única actividad humana en que el límite o ideal es más fácil de

alcanzar que las titubeantes aproximaciones. Todo esto, ¿no son juegos de palabras que no tienen, que *no pueden tener* ningún sentido válido, y que mutuamente se contradicen y anulan? Además, reducen el arte a una habilidosa suerte de prestidigitación o escamoteo, con su correspondiente truco, como todas las suertes de prestidigitación. Verdad es que, según Ortega y Gasset y según los artistas jóvenes de entonces, el arte es cosa que no tiene ninguna importancia; y, con alguna dosis de mala fe, podría decirse que, a juzgar por el que ellos practican y por las doctrinas que han pretendido sustentarlo, tienen razón.

El inesperado salto que, como hemos visto, dió Ortega y Gasset en determinado momento desde la estética hasta la política y la sociología, nos pone delante otra cuestión de la mayor entidad: la relación en que esté el arte con la totalidad de la cultura. A juzgar por ese salto, Ortega y Gasset da implícitamente por asentado que tal relación es muy estrecha. ¿Cómo, si no, iba a saltar de una cosa a la otra si no percibiese entre ellas una relación íntima? Pero también lo ha dicho más o menos expresamente: "Ya veremos cómo todo el arte nuevo, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas". Unicamente los confusionistas más contumaces negarán que tal deseo constituye, en efecto, un síntoma de pulcritud mental; pero lo que ahora nos importa es la primera parte de ese párrafo, donde se afirma la coincidencia del arte nuevo con las diversas manifestaciones de la cultura, movida íntegramente por el mismo anhelo, como si toda ella constituyese un solo y único organismo. Si no hubiese entre esas diversas manifestaciones: arte, ciencia, política, la vida toda, una comunidad profunda, ¿cómo iban a sentirse impulsadas por un mismo y común anhelo? Por eso, cuando habla del odio que los artistas jóvenes muestran hacia el arte precedente, Ortega y Gasset se pregunta con justificada preocupación: "Pero ¿es que, entonces, bajo la máscara de amor al arte puro se esconde hartazgo del arte, odio al arte? ¿Cómo sería posible? Odio al arte no puede surgir sino donde germina también odio a la ciencia, odio al Estado, odio, en suma, a la cultura toda. ¿Es que fermenta en los pechos

europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, algo así como el *odium professionis* que acomete al monje, tras largos años de claustro, aversión a su disciplina, a la regla misma que ha informado su vida? He aquí el instante prudente para levantar la pluma dejando alzar su vuelo de grullas a una bandada de interrogaciones...".

¿El momento prudente? Cosa inaudita e incomprensible. Precisamente cuando se nos presentan las interrogaciones en que se inquiere la verdadera naturaleza del arte nuevo y sus vinculaciones con la cultura, o sea, lo que en realidad y en su último fondo significa ese arte, Ortega y Gasset halla prudente soslayarlas. Tal conducta es un poco extraña. Ya antes, cuando se trataba de saber nada menos si el arte puro es posible o no, apartó a un lado la cuestión so pretexto de que en aquel momento no interesaba. Y ahora, cuando se trata nada menos que de descubrir la significación profunda del arte nuevo, acude a los buenos servicios de la prudencia para no plantearse a fondo el problema. ¿Es que Ortega vislumbra en ese fondo cosas —especie de fauna de sentina— que le amedrentan? Dejemos también volar esta interrogación como una grulla retrasada.

Pero ocurre aquí algo sorprendente. Ortega y Gasset afirmó la coincidencia del arte nuevo con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en su repugnancia por la confusión de fronteras. Después reafirmó la estrecha vinculación del arte con la totalidad de la cultura al sostener que no es posible odiar al arte sin odiar a la cultura toda. Y he aquí que inesperadamente, como es su costumbre, descubre (pág. 74) que "otros estilos obligaban a que se les pusiera en conexión con los dramáticos movimientos sociales y políticos o bien con las profundas corrientes filosóficas o religiosas. El nuevo estilo, por el contrario, solicita desde luego ser aproximado al triunfo de los deportes y los juegos. Son dos hechos de la misma oriundez". Los movimientos sociales y políticos y las corrientes filosóficas y religiosas constituyen la cultura de una época. El arte, en general, y el arte nuevo también, según acaba de decirnos el propio Ortega y Gasset, vive los mismos anhelos que la cultura toda y parece estar con ella en íntima unidad. Pero resulta que no es así: el arte nuevo, "por el contrario", ha roto sus vínculos, o por lo menos los ha relajado

muchísimo, con la cultura espiritual, y en cambio se ha vinculado fraternalmente a la cultura física y corporal. Y es que (pág. 75) "no hay duda, entra Europa en una etapa de puerilidad... El cariz que en todos los órdenes va tomando la existencia europea anuncia un tiempo de varonía y juventud". Veamos, veamos. Si es cierto que el arte nuevo se ha desvinculado de la cultura espiritual, cualquiera pensaría que algo extraordinario y fuera de todos los antecedentes históricos les ocurre a la cultura y al arte. ¿Es un síntoma de salud creciente, o de lo contrario? En cuanto a la cultura, Ortega y Gasset nada nos dice; pero en cuanto al arte, lo que le sucede es que no se le puede ni se le debe tomar en serio: es totalmente intranscendente (pág. 76). Y ahora, cuando se ha deshumanizado, cuando va camino de *no ser nada,* cuando se ha apartado de la cultura y ha perdido el postrer asomo de transcendencia, es ahora, según Ortega y Gasset, cuando es arte de verdad, sin más pretensión que esa: la de ser arte puro y auténtico. En cuanto a la puerilidad de Europa, hacia la cual se dispara incontenible la facultad profética de nuestro autor, es preciso tener en cuenta que *La deshumanización del arte* se publicó en tiempos en que lozaneaban las juventudes socialistas, comunistas, fascistas y, poco después, nacional-socialistas, todas ellas inventadas y organizadas por los "viejos" de los respectivos partidos. Es decir, que en contra de lo que profetizaba Ortega y Gasset, es decir, el predominio alegre y triunfal de la juventud y de lo juvenil, nunca las juventudes europeas estuvieron más rigurosamente sometidas a los viejos, que las utilizaron para fines de propaganda y como refuerzos de sus organizaciones políticas, fanatizándolas lamentablemente en las correspondientes ideologías. Nunca fué la juventud más carne de cañón de los viejos que en aquellos tiempos y en los que les sucedieron de la preguerra y de la guerra misma.

Mucho se dilatarían estas notas si fuésemos a seguir uno por uno todos los extremos interesantes de la estética orteguiana. Para terminarlas, examinaremos una sola cuestión, y es la que se refiere a la virtualidad de futuro del arte nuevo. A este respecto dice Ortega y Gasset (pág. 78): "De las obras jóvenes he procurado extraer la intención, que es lo jugoso, y me he despreocupado de su realización. ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo! La empresa que acomete es fabu-

losa —quiere crear de la nada. Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más". Por de pronto, señalemos que, según Ortega y Gasset, lo que verdaderamente vale, lo jugoso en el arte nuevo es la intención, no las obras hechas. Pero sucede, y ha sucedido siempre, y no puede menos de ser así, que el arte vive y vale por las obras y no por las intenciones. En un movimiento artístico, lo que no es arte por su naturaleza misma es la intención, precisamente la intención, y cabalmente porque no es arte, es lo único que puede tener una formulación teórica. ¿Qué otra cosa han hecho los manifiestos de las diversas tendencias que se han sucedido, atropellándose, en lo que va de siglo, sino formular teóricamente sus respectivas intenciones? El arte existe en la obra realizada, si la obra es buena, es decir, cuando la intención ha sido ya realizada por los medios sensibles con que se expresa cada arte. La belleza artística —y cada uno puede llamar belleza a lo que mejor le acomode— no existe en abstracto, no tiene una existencia conceptual o teórica; sólo existe en la expresión sensible (mediante palabras, sonidos, líneas, colores, formas, estructuras) que el artista le da en su obra. Por lo tanto, esta ingenua confesión de Ortega y Gasset viene a decir que no le interesa en el arte nuevo lo único que hay en él de artístico, sino lo que hay en él de intelectual y teórico. La intención puede ser *interesante,* y puede serlo por razones muy diversas y que quizá no tengan nada que ver con los valores estéticos; pero sólo la obra es *bella,* sólo la obra sustenta valores estéticos, si es que el artista la ha logrado.

Pero queríamos tratar de otra cosa, y nos hemos descaminado. Que Ortega y Gasset le auguraba un fecundo y venturoso futuro al arte nuevo, nos lo dice con meridiana claridad aquel "¡quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo!", con sus admiraciones, que por sí mismas son fuertemente ponderativas. La forma verbal *dará* nos empuja con vigor hacia lo porvenir y el adjetivo *naciente* expresa un momento auroral, de prima germinación. La frase toda, con las admiraciones ponderativas, insinúa un mediodía radioso. Añade a continuación que *espera* para él mayores aciertos *más adelante.* Así reitera su vívida fe en el espléndido futuro del arte nuevo. Mas he aquí que una vez más hemos de sorprendernos, porque Ortega y Gasset nos desconcierta con una contradicción definitiva. El pensador que

en 1917 quería "un arte en que todo fuese inventado" y en 1925 afirmaba que eso no era posible, no necesitó ahora más que un año para dar un viraje de dos cuadrantes, pues en 1925 anunciaba al arte nuevo un porvenir glorioso y en 1926 (*La rebelión de las masas,* pág. 181 de la edición antes citada) sostenía con mayor firmeza aún: "Acertará quien no se fíe de cuanto hoy se pregona, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. Todo, desde la manía del deporte (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el "arte nuevo" hasta los baños de sol en las ridículas playas de moda". ¿Qué ha pasado aquí? ¿Qué ha sido de aquel radioso futuro que poco antes le auguraba al nuevo estilo? En el término de un año lo ve ya en liquidación inminente, y no de cualquier manera, sino en liquidación velocísima. Por otra parte, el pensamiento y el modo de expresión de Ortega y Gasset en este trance nos proporcionan un rato de amena distracción, porque se parecen extraordinariamente a los de aquel cretense ingenioso que decía en Atenas: "Todos los cretenses son unos embusteros. Yo soy cretense, luego soy un embustero. Si soy un embustero, miento cuando afirmo que todos los cretenses son unos embusteros. Pero si los cretenses no son embusteros, yo, que soy cretense, no miento cuando digo que los cretenses son unos embusteros. Luego, si los cretenses son unos embusteros"... etc., etc. En el caso de Ortega y Gasset, he aquí el razonamiento de contradicciones dispuestas en rosca sin fin que nos brinda: No hay que fiarse de *cuanto* (desdichada palabra) hoy se pregona. Si no hay que fiarse de cuanto hoy se pregona, no debemos fiarnos del pensamiento de Ortega y Gasset; pero si no nos fiamos del pensamiento de Ortega y Gasset, podemos fiarnos de cuanto hoy se pregona. Si nos fiamos de cuanto hoy se pregona, nos fiaremos del pensamiento de Ortega y Gasset. Y si nos fiamos del pensamiento de Ortega y Gasset, no nos fiaremos de cuanto hoy se pregona..., etc., etc.

Alguien podrá creer que ha llegado el momento de que nos preguntemos: ¿Cómo puede tenerse en pie un pensamiento que cojea de todos? ¿Cómo puede ser tomado en consideración un pensamiento que camina a bandazos contradictorios, con arbitrariedad absolutamente irresponsable, digna de un "señorito satisfecho" o de un "hombre masa", por lo que después vere-

mos? Mas conviene que insistamos aún en el análisis de ese claudicante pensamiento, y para ello hemos de recapitular con brevedad los resultados que ya hemos obtenido. Hemos visto cómo, tratándose en su libro de definir el arte puro, Ortega y Gasset soslaya la cuestión primordial de si es posible o no un arte puro, aunque insinúa que no lo es, y eso después de haber deseado ardorosamente un arte de esa especie; cómo, al tratar de lo que significa el arte nuevo en relación con la cultura, rehuye el problema dejando que las interrogaciones que le salen al paso —¡cómo no han de salirle, sin son inevitables!— alcen su vuelo de grullas; cómo, después de hacernos creer que arte y cultura están estrecha y necesariamente vinculados, resulta que no en lo que afecta al arte nuevo; cómo, en fin, declara que lo que en éste le interesa no son las obras, es decir, lo único que puede haber de artístico en ese y en cualquier movimiento de tal especie, sino la intención, el programa, o sea justamente lo que hay de no artístico en todo movimiento, porque es lo doctrinal y teórico.

¿Por qué a Ortega y Gasset le interesa tanto esa intención? Necesito aquí de la mayor cautela y pulcritud, porque he de moverme entre conjeturas, y a mí de ningún modo me agradaría incurrir en conjeturas, donde la malevolencia tuviera parte, por pequeña que fuere. Si hemos de leer entre líneas, seamos por lo menos fieles a la mente del autor, aunque la tal lectura revele cosas que al propio autor quizá no le plazcan. ¿Por qué le interesa tanto esa intención?, habíamos preguntado. Me parece que indudablemente ha de ser porque esa intención viene a injertarse en la propia intención de Ortega y Gasset como un nuevo argumento o refuerzo que le presta apoyo. Esta intención orteguiana no es artística ni literaria, porque Ortega y Gasset no practica ningún arte, aunque sea aficionado a todos, ni en sus libros ha deshumanizado nunca, antes al contrario ha volcado en ellos todos sus cambiantes humores "demasiado humanos". La intención de nuestro autor se denuncia, quizá inconscientemente, en el mismo libro que ahora consideramos, el cual comienza señalando con mal contenido gozo la "antipopularidad" del arte nuevo. Podría sospecharse —y yo, francamente, lo sospecho— que esa antipopularidad destacada en vanguardia fué el cebo con que el arte nuevo atrajo a Ortega y Gasset, como manifestación brillante

y ruidosa del "aristocratismo" político y social que él viene propugnando desde hace más de treinta años. Tal sospecha no parece del todo infundada, puesto que, apenas señalado ese rasgo del arte nuevo, Ortega y Gasset, en un rapto de entusiasmo profético, nos anuncia que así va a organizarse la sociedad entera: los "egregios" a mandar, y "la masa" a obedecer. Yo no juzgo ahora —aunque, también entre líneas, quizá pueda vislumbrarse mi *intención*—, yo no juzgo ahora si este anhelo es justo o no y si sus consecuencias serían o no benéficas. Lo que quiero señalar es solamente que Ortega y Gasset tenía sin duda la mente embargada por hondas preocupaciones políticas cuando acometió el estudio de un fenómeno artístico, y de ahí resultó probablemente, repitámoslo otra vez, que no fué lo específicamente artístico del fenómeno lo que de verdad le interesó, es decir, las obras de arte, sino la intención, que es cosa intelectual, y por eso emplea la palabra *entender* en lugar de la palabra *gustar;* y esa intención viene, como no puede dejar de verse, en apoyo de su intención política: la división de la humanidad en "egregios" y "masa", y el derecho, más aún, el deber de gobernar que *obligan* a los "egregios".

Pero a Ortega y Gasset, que posee una rara agudeza para percibir lo que hay en las cosas, no podía escapársele el hecho de que si la democracia tiene siempre bajo la vulnerable quilla el temeroso escollo de la demagogia, el "aristocratismo" tiene constantemente a su vera el escollo no menos temeroso del "señoritismo". Demagogia y señoritismo son las perversiones, las degeneraciones específicas de la democracia y la aristocracia, así como la licencia es la hermana deforme de la libertad y el despotismo lo es de la autoridad. Cuatro damas respetables (democracia, aristocracia, libertad, autoridad) tienen sendos hermanos mellizos (demagogia, señoritismo, licencia, despotismo) sumamente repugnantes Ortega y Gasset dice de los demagogos (véase *Prólogo para franceses* de *La rebelión de las masas,* pág. 33 de la edición citada) las cosas más duras y más justas, y de los "señoritos", que son los demagogos del otro lado, dice cosas de sorprendente acuidad en el cap. XI *(La época del "señorito satisfecho")* de la mencionada obra. "El 'señorito satisfecho' se caracteriza por 'saber' que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo y por lo mismo, fingir con sus actos y

palabras la convicción contraria". Esa misma es, según Ortega y Gasset, la actitud del hombre-masa. "Porque esta es la tónica de la existencia en el hombre masa: la insinceridad, la 'broma'. Lo que hace, lo hace sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el 'hijo de familia' ". Eso es, exactamente, lo que solemos llamar irresponsabilidad. Y ahora vayamos con pies de plomo, porque llegamos a puntos delicados. En primer lugar, ¿no querían los artistas nuevos algo que el mismo Ortega y Gasset nos ha dicho que *no puede ser*? El cubismo fracasó, a su parecer, por haber prescindido en absoluto de formas vividas. ¡La "broma" del hombre-masa! Pero en una nota de *La deshumanización del arte,* nos habla de la *broma* dadaísta, y bien sabido es que el dadaísmo, como el cubismo, fué un momento del arte nuevo. Después, al romper éste sus vínculos con la cultura y convertirse en un juego intranscendente, ¿qué hizo sino declararse irresponsable ante la cultura? Porque la cultura, en opinión de Ortega y Gasset que yo suscribo de muy buena gana, es norma, o sea una última instancia ante la cual comparecen las cosas para justificarse. En el orden estético, "no hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte" *(La rebelión de las masas,* pág. 90). Al declararse desligado de la cultura espiritual, el arte nuevo se declaró *ipso facto* irresponsable ante ella. En resumidas cuentas, pues, ¿qué han hecho esos artistas, que desprecian, y hasta odian, el pasado y el presente de la cultura en que viven, sino adoptar fidelísimamente la actitud del "señorito satisfecho" y del obtuso "hombre-masa", ambos igualmente irresponsables? ¿Qué ha hecho el propio Ortega y Gasset sino adoptar esa misma actitud? El artista joven sabía, o al menos lo sabía Ortega y Gasset, que deshumanizar el arte es llevarlo hacia la nada, y sin embargo lo deshumanizaban, con aplauso del filósofo. *La deshumanización del arte,* el famoso libro de Ortega y Gasset, ¿no fué un largo aliento que éste insufló en los artistas para *enseñoritar* el arte y *enseñoritarse* ellos mismos? La predicción de que el arte nuevo va a ser liquidado rápidamente, expresada en las palabras de *La rebelión de las masas* que más arriba hemos copiado, ¿no será un acto de arrepentimiento? ¿No será un *mea culpa?* ¿No es *La rebelión de las masas,* en su conjunto, un libro de rectificación de todo o de

casi todo lo fundamental de la ideología del autor expuesta en obras anteriores?

Los estupendos y desconcertantes bandazos con que camina y progresa —para mí hay progreso evidente, a pesar de todo— el pensamiento de Ortega y Gasset, ¿a qué pueden ser debidos? Me parece vislumbrar dos causas que operan conjuntamente en la mente de nuestro filósofo. Es una el prurito de disimular sus últimas y verdaderas intenciones, que son siempre intenciones políticas. Hasta en su filosofía, es decir, en el que nos presenta como producto más objetivo de su actividad mental, en esa supuesta superación del racionalismo que él llama raciovitalismo y que a mí me recuerda muy de cerca el baciyelmo de Sancho, late una primera y escondida intención política, porque superado el racionalismo queda vencido el espíritu revolucionario, que es, y en esto creo que Ortega y Gasset tiene toda la razón, hijo mayor y turbulento de aquél. Véase, para comprobarlo, su ensayo *El ocaso de las revoluciones,* dado como apéndice a *El tema de nuestro tiempo* y anterior en pocos años a *La deshumanización.* La otra causa es más general y tiene raigambre más honda, como que es la propia constitución mental de nuestro pensador. Se me figura que Ortega y Gasset discurre como los niños, mucho más con sus deseos que con sus conceptos. Sabido es que el pensamiento infantil es, en opinión de quienes lo han estudiado, un pensamiento mucho más afectivo que conceptual. Tengo para Ortega y Gasset grandísima admiración desde que empecé a leerle, y me repugna sobremanera toda idea de motejarlo por algo que se asemeje a torpe inquina o a incomprensión palurda, y no pongo —innecesario creo decirlo— el menor propósito de ofensa cuando digo de él que discurre, como los niños, más con el deseo cálido que con la fría inteligencia. Lo mismo decía Goethe de Lord Byron y, sin embargo, lo tenía por el primer poeta del siglo. En el caso de Ortega y Gasset, la primacía de lo afectivo se advierte muy claramente en el ejercicio profético a que se muestra tan aficionado y que José Gaos ha analizado pacientemente en el estudio a que me he referido al comienzo de estos renglones. En general, y salvas excepciones contadísimas, Ortega y Gasset profetiza lo que desea, de modo que en él la profecía no es más que la proyección hacia lo futuro, y hacia un futuro que casi siempre le parece inminente,

de sus propios y presentes anhelos. Claro está que esa peculiar inclinación a discurrir afectivamente es natural, y aun necesaria, en el poeta; pero en un filósofo es indudable que ofrece ciertos peligros. Muy oportuno sería aquí otro "síntoma de pulcritud mental" demarcando con precisión las fronteras.

Mas, como es fuerza terminar, resumiré mi opinión afirmando que *La deshumanización del arte* es obra por demás deleznable e inválida. Podrá el arte nuevo valer cuanto se quiera, y yo ando muy lejos de negarle valor y significación eminentes; pero el libro de Ortega y Gasset, a fuerza de flagrantes e irresolubles contradicciones, no sirve para hacerlo comprender y gustar, sino al contrario, para suscitar dudas y reservas en torno de él. Además ese libro es cosa muy distinta de lo que promete. No es el análisis objetivo de un movimiento artístico, sino en el fondo, política mal disfrazada. Ortega y Gasset halló en el arte nuevo muchos de los rasgos principales que definían su personal ideología política, y se valió de él como una prueba más de que el mundo empezaba a ingresar en las veredas que nuestro autor venía propugnando desde hacía muchos años. He dicho *definían*, porque a partir de *La rebelión de las masas* las cosas han sufrido cambios muy notables.

CONSUELO DE LA FILOSOFIA

RÁDL es acaso el único filósofo checo conocido ampliamente en el extranjero. Numerosas obras suyas fueron traducidas al alemán y una de ellas, Historia de las Teorías Biológicas, halló camino también a otros idiomas, inclusive al español (Revista de Occidente, 1931).

Aparte de su actividad filosófico-biológica, Rádl se distinguió como un luchador por la reforma social, luchador que sin embargo no se sujetó a ningún partido político. Su vida activa se terminó en 1935, cuando una enfermedad crónica le obligó a encerrarse en sus habitaciones. Aislado del mundo al grado de ignorar que había guerra, Rádl escribió su testamento filosófico, entregando el manuscrito a un amigo pocos días antes de morir, el 12 de mayo de 1942.*

El título del libro —una reminiscencia de Boecio—, no ha sido bien escogido, porque no se trata de un consuelo personal y sentimental.

Rádl deduce allí consecuencias metafísicas del vitalismo racionalista, que él había desarrollado siguiendo a su maestro Driesch. La vida, tanto individual como colectiva, es servicio a algo superior, algo que no es de "este" mundo. La convicción de que así es, dominó a la humanidad durante milenios. Hasta la Edad Media, el mundo conservó la unidad en cuanto a la fe en una ley, una ética, un honor y una justicia. La filosofía oriental-arcaica y sus herederos, el Viejo Testamento y la filosofía griega; Platón y Cristo cuyas enseñanzas tienen mucho en común; el Imperio Romano; la Iglesia, como continuadora de la tradición griega y romana —todos ellos profesaban que los seres humanos tienen un señor soberano e invisible, quien es garantía eterna de un solo orden ético en el universo, orden que precede a todo ser humano y a quien éste debe servir, pues la vida verdadera no es de este mundo.

Sin embargo, en el siglo XIV, después de la muerte de Tomás de Aquino, nació una rebelión contra el orden moral, que se iba extendiendo de la agitación contra la "teología", en agitación contra la Iglesia, luego contra el Estado y finalmente contra la sociedad organizada en general. Las primeras fases de esa rebelión fueron el Renacimiento

(*) EMMANUEL RADL: *Utecha z filosofie* (Consuelo de la filosofía), Editorial "Cin", Praga, 1946.

y la Reforma. Los continuadores de éstos fueron la Ilustración y la Revolución Francesa, la filosofía alemana, Kierkegaard con su separación entre la ética y la religión; la literatura disolvente del siglo pasado. En este fenómeno tiene su raíz también la actual crisis humana.

Pero el Renacimiento, al apartarse de la biología e inclinarse a la naturaleza inanimada (mecanismo), no fué un error sino un eslabón natural en la evolución del pensamiento humano; pero el método renacentista que interrumpía la continuidad ética con la época anterior, es anárquico, es una rebelión contra el orden moral.

El personaje central de ese viraje de enorme trascendencia, es Galileo, quien implantó tres nuevos conceptos fundamentales: sustituyó a la metafísica por la ciencia natural, y estableció conceptos construídos por la razón; como consecuencia de esto, redujo lo vital a lo mecánico. Se entiende que toda la filosofía que vino después —Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Hume y naturalmente también Kant y los románticos— se fundó, en el sentido arriba indicado, en Galileo. Pues una vez sustituído el concepto teleológico del universo por el mecánico en que todo deriva del concepto de la fuerza, la idea del orden ético pierde todo sentido; lo ético ya no es una norma, que nos llega de fuera, sino meramente una cualidad natural del hombre (Hume), y el reconocimiento humano de la ética no es sino una sensación subjetiva, una "representación" del hombre acerca del universo (Schopenhauer). El panteísmo y el anarquismo moral son sus consecuencias.

Los conceptos construídos por la razón dieron su fruto en el florecimiento de la ciencia natural y la técnica moderna. El método se extendió a otros campos, convirtiéndose en fundamento de la biología, la sociología, la ética, la psicología, la literatura, la política, etc.

Para Rádl, la tarea consiste en volver a la época pre-renacentista, rechazar el mecanismo pero conservar la técnica, conciliar la física con la biología.

"No se puede rechazar totalmente la construcción", dice Rádl, "ya que el éxito de Galileo en la técnica es indiscutible; pero la vida moral no puede ser fundada en meras deducciones lógicas, en esquemas. La base de la vida moral es el ver —con vista interior— la realidad; entregarse a ella, admirar, creer, comprender, ser débil servidor de la realidad reinante. En este sentido hay que reexaminar la filosofía clásica, especialmente a Sócrates, y relegar las construcciones filosóficas al segundo plano, como intentos eruditos, mas sólo eruditos, intentos humanos, sólo humanos, de captar la realidad mediante abstracciones".

Jan BAZANT.

Presencia del Pasado

EL HOMBRE FOSIL DE TEPEXPAM

Por *Pablo MARTINEZ DEL RIO*

EN el descubrimiento del Hombre Fósil de Tepexpam ha culminado una serie de investigaciones y de hallazgos que honran a todos los que en ellos han intervenido y que nos permiten enfocarlo con mayor precisión dentro de su gran trascendencia científica. Esas diligencias previas, importantísimas de por sí, se han sucedido con tan extraordinaria rapidez que apenas si ha habido tiempo para que los propios antropólogos se hayan podido dar cuenta de su significado. Pero el hecho es que todas han venido a complementarse en forma verdaderamente sorprendente.

En lo que se refiere al propio Hombre de Tepexpam cabe decir, anticipándonos un poco, que hasta ahora no se habían descubierto en el Nuevo Mundo restos tan humanos con patente tan clara de antigüedad. Ello no implica que neguemos la posibilidad de que algunos de los hallazgos de ese género realizados anteriormente en ambas Américas se remonten a épocas anteriores, sino solamente que, de ser así, el hecho no ha llegado a comprobarse. Debe también advertirse que aunque se han hallado al norte de la frontera artefactos anteriores al Hombre de Tepexpam, los descubrimientos de osamentas humanas distan mucho de resultar numerosos: además, hay algunos que deben seguramente reputarse casi modernos a pesar de los brillantes alegatos de sus defensores.

Como antecedentes más remotos al descubrimiento e interpretación del Hombre de Tepexpam habría que referirnos a ciertos hallazgos efectuados desde hace ya muchos años en las capas de Tequixciac, y sobre todo al llamado Hombre del Peñón de los Baños, encontrado en 1884 pero que todavía constituye un enigma. Deben también señalarse los esfuerzos de un reducido número de expertos para elucidar el pasado geológico del Valle de México. Lo que despertó nuevo interés

en el asunto, sin embargo, fueron unos hallazgos descritos por el ingeniero Arellano y logrados al hacerse las excavaciones para la llamada "Ciudad de los Deportes". Estos, en efecto, sirvieron de punto de partida para esa serie de investigaciones y de descubrimientos a que ya nos referimos y que, en términos generales, son los siguientes: el establecimiento, por Arellano, con la cooperación del doctor Kirk Bryan, de un andamiaje geológico para las épocas pretéritas del Valle de México; el hallazgo e interpretación, por el doctor Helmut de Terra, de unas industrias líticas que anteceden a todas las descubiertas hasta hoy dentro del propio valle; los trabajos llevados a cabo por Arellano con relación a unos elefantes fósiles encontrados en las inmediaciones del Hospital para Enfermos Crónicos en Tepexpam, Estado de México, a corta distancia del lugar donde se habían de encontrar los restos humanos; y la localización, por el mismo experto, de un fragmento de artefacto junto a la cabeza de uno de los proboscídeos.

Como es sabido, la Tierra pasó, durante el último período geológico, o sea el Pleistoceno, por una serie de "Edades de Hielo" que dieron lugar a que grandes extensiones del planeta que ahora son asientos de prósperos países se hallaran sepultadas bajo enormes casquetes helados. Se ha determinado, en efecto, que en un tiempo los mantos de hielo canadienses llegaron a abarcar de mar a mar, y se sabe también que en un momento dado los hielos se aproximaron hasta no lejos de San Luis Misuri. Hoy día, aunque el fenómeno que dió el impulso inicial a las glaciaciones no ha podido esclarecerse en forma satisfactoria, muchos peritos consideran que en la constitución de los casquetes hubieron de intervenir en forma eminente varios factores de carácter astronómico: las fluctuaciones en la oblicuidad de la elíptica terrestre y en la excentricidad de la órbita del planeta, y también la llamada precesión de los equinoccios. Como es natural, estas variaciones determinaron a su vez grandes cambios en la radiación solar, estimándose que la formación de los casquetes hubo de ocurrir en tiempos de baja radiación veraniega y de alta radiación durante el invierno. Como las perturbaciones astronómicas a que nos hemos referido se suceden en ciclos de duración conocida, ha resultado posible, mediante cálculos laboriosísimos, colocar a las diversas

manifestaciones glaciares (que hubieron de comenzar hará unos 600,000 años) dentro de un gran armazón cronológico que se antoja bastante seguro.

De éstas, sin embargo, sólo nos interesa la última, o sea la llamada de Wisconsin, que tuvo tres fases culminantes, dos en el poniente y una hacia el oriente de la América septentrional. Aunque cabe la posibilidad de que el hombre haya pasado por primera vez de Asia a nuestro continente antes de la última culminación de los glaciares wisconsianos, el hecho es que éstos comenzaron a decrecer definitivamente hará unos 25,000 años, y los expertos más bien se inclinan a creer que la colonización del Nuevo Mundo hubo de iniciarse poco después de esa fecha por grupos humanos de origen asiático que comenzaron a penetrar por la región del Estrecho de Behring.

El último encogimiento de los glaciares marca un cómodo punto de arranque para nuestro estudio. Conforme a los estudios de varios peritos, y especialmente de Antevs, el suroeste de los Estados Unidos gozaba entonces de lluvias más abundantes que actualmente, todo ello en estrecha relación con las glaciaciones, y el propio valle de México también se beneficiaba de una precipitación más copiosa que ahora. Entre la fauna de ese período pluvial, que duró hasta que terminó la glaciación hará unos 8,000 ó 10,000 años, destacábanse en esta parte de México diversas especies extinguidas de camélidos, de équidos, de bóvidos y de proboscídeos. Como lo atestiguan sus antiguas playas, entonces más altas que las actuales, el Lago de Texcoco ocupaba una superficie mucho mayor que la actual, y en sus pantanosas orillas deben haber saciado su sed muchos de los animales a que nos hemos referido.

A ese período pluvial corresponde, como lo ha establecido brillantemente Arellano con el concurso de Bryan, un horizonte geológico de aluviones que se extienden sobre la mayor parte del Valle y al cual se le ha dado el nombre de Formación Becerra. Esta formación se sobrepone a una anterior mucho más antigua, la llamada Formación Tacubaya, que a su vez corresponde a una culminación anterior de la glaciación, y por tanto no nos afecta. Como ya hemos sugerido, la fauna Becerra, aunque todavía imperfectamente conocida, se distingue por el gran número de animales hoy desaparecidos. Ese testimonio faunístico indica que dentro de aquellas condiciones generales

de mayor precipitación pluvial, el Valle de México y sus inmediaciones hubieron de ofrecer durante todo el Período Becerra paisajes muy diversificados. En efecto, mientras que los bisontes y los caballos requieren terrenos abiertos, la abundancia de lluvias debe más bien haber favorecido a un frondoso arbolado. No estamos todavía en condiciones de saber si estos medios tan distintos, concentrados todos ellos dentro de una zona geográfica tan relativamente reducida, deben suponerse contemporáneos o más bien indican, como nos parece probable, una serie de oscilaciones climáticas secundarias dentro del propio período y ocurridas dentro de los muchos miles de años en que se fija su duración. Lo cierto es que el período parece haber terminado, como ya asentamos, hará unos 8,000 ó 10,000 años, si bien debemos insistir de nuevo, antes de seguir adelante, que toda esta reconstitución geológica, todavía no absolutamente comprobada, se apoya sobre las hipótesis del conocido experto Antevs y presupone una estrecha correlación entre el Valle de México y el Suroeste de los Estados Unidos.

El fin del período pluvial marcó, como es natural, una verdadera revolución climática y ecológica. El desecamiento progresivo del medio, como nos decía el doctor De Terra, probablemente obligó a muchos animales, y muy especialmente a los paquidermos, a apiñarse hacia las orillas de los lagos y en otros sitios provistos de agua en abundancia, donde pudo todavía sostenerse por algún tiempo esa vegetación exuberante a que estaban acostumbrados. Y ahí también deben haberlos seguido esos grupos humanos de cazadores que se nutrían de sus carnes. Los sedimentos Becerra rematan por su parte superior en una capa de carbonato de calcio, o caliche, que es índice elocuente de la fase de desecamiento que entonces se inició. Esta capa, por su consistencia, viene a servir como de sello de autenticidad para todos los hallazgos que se hacen debajo de ella y entre los cuales sobresalen los proboscídeos estudiados por Arellano y el recién descubierto y ya famoso Hombre de Tepexpam.

Los restos, como veremos, se hallaron a corta profundidad de la capa de caliche. El hueso más elevado de proboscídeo estaba apenas unos 30 centímetros debajo de la capa, lo que indica que los animales vivieron al final de la época Becerra. Encima de la capa de caliche, que en Tepexpam tiene de 10 a 20 centímetros de espesor pero que se halla muy generalizada

en todo el valle, se encuentran los vestigios de la industria de Chalco, de que hablaremos, así como todo ese cúmulo de tepalcates y otros restos que nos han legado las culturas protohistóricas e históricas que han florecido en este verdadero paraíso arqueológico que habitamos.

Construído así en sus grandes lineamientos el marco general geológico y a reserva de ocuparnos más detalladamente de las características específicas que dentro de ese mismo orden ofrece la propia localidad de Tepexpam, resulta ahora necesario referirnos a la industria lítica hallada por De Terra dentro de la propia Formación Becerra, y por tanto contemporánea con los hallazgos del hombre fósil y de los proboscídeos. Debemos advertir que el experto a que ahora nos referimos vino a México el año pasado, patrocinado por la Carnegie Foundation y con la cooperación pecuniaria de la Viking Fund (que tan generosa se ha venido mostrando respecto a todo este asunto) y aduna a su carrera de geólogo un gran conocimiento de la prehistoria. El doctor De Terra buscaba afanosamente la pista del hombre primitivo en México. Sin embargo, difícilmente pudo prever el éxito que tan pronto hubo de coronar sus esfuerzos.

Después de ponerse en contacto con Arellano y otros expertos, inició De Terra una serie de exploraciones en diversas partes del valle e inclusive sobre las faldas del Ixtaccíhuatl, si bien, como nos consta personalmente, uno de los puntos que más le atrajeron desde el principio fué precisamente la región de Tepexpam. Después de pacientes búsquedas logró reunir, no sólo en el propio Tepexpam, sino también en Tequixciac, en el Risco, en San Francisco Mazapan y en otros puntos, un reducido número de implementos, algunos de ellos burdamente labrados, pero todos de indiscutible fabricación humana. De acuerdo con las formaciones geológicas en que hizo los hallazgos, De Terra pudo establecer dos industrias prehistóricas, muy anteriores a todas las descubiertas en el valle hasta la fecha. A la más antigua, que corresponde a la época Becerra y por tanto incluye los artefactos hallados dentro de los sedimentos de ese período, bajo la capa de caliche que por lo general los encubre, la intituló "Industria de San Juan"; a la segunda, que es posterior y por tanto cae fuera de nuestro campo de estudio, la llamó "Industria de Chalco".

Al hacer su clasificación, la industria de San Juan sólo le era conocida a De Terra por menos de una docena de artefactos, casi todos de obsidiana o de calcedonia y entre los cuales predominan los buriles, aunque hay también raspadores y otras piezas, incluyendo una punta de hueso. Por lo demás, sería difícil concebir restos menos aparatosos que esta pequeña colección, tan importante científicamente e índice de pueblos que no conocían todavía ni la agricultura ni la cerámica y que subsistían de la caza, de la pesca y de la recolección. Tipológicamente, no hay nada que nos permita relacionar la industria de San Juan, tan poco caracterizada, con la de la Cueva de la Sandía, la de Folsom, la de Cochise u otras de los Estados Unidos, por más que debe haber resultado contemporánea con alguna de ellas. Pero eso no quita que ofrezca un interés extraordinario para nosotros puesto que se trata de los artefactos más antiguos que hasta ahora ha producido el Valle de México.

YA explicados estos antecedentes, traslademonos a la propia localidad de Tepexpam, a unos treinta kilómetros al noreste de la capital. El extenso llano, de unos tres kilómetros de largo por uno de ancho, donde se hicieron los descubrimientos, se halla sobre la magnífica carretera asfaltada que conduce a San Juan Teotihuacán, y se descubre a mano izquierda poco antes de llegar al Hospital para Enfermos Crónicos. El llano se halla limitado, a unos cuantos centenares de metros todavía más hacia la izquierda, por un lomerío de muy poca altura, pero en el cual De Terra ha logrado descubrir vestigios de antiguas playas que son certero índice de los cambios en el nivel de las aguas del Lago de Texcoco, que en un tiempo se extendían hasta ahí y cubrían todo el actual llano, convirtiéndolo a veces en peligroso y traicionero pantano.

El 11 de septiembre del año pasado, al hacerse unas excavaciones relacionadas con el hospital, los operarios descubrieron los restos de un proboscídeo fósil, si bien en el curso de los últimos veinte años ya se habían hallado cuatro o cinco esqueletos dentro de un radio de unos dos kilómetros. Sabedor del descubrimiento, no tardó en trasladarse ahí el ingeniero Arellano quien, contando con la cooperación de los Institutos de Geología y de Antropología e Historia, pudo llevar a cabo un estudio muy minucioso de los restos y de la colocación en que

se hallaban. "El material paleontológico —nos dice— se puede considerar excepcional por encontrarse el cráneo casi completo; su principal deficiencia es que habiéndose encontrado ambos incisivos adheridos a su alvéolo la curiosidad de los trabajadores haya destruído uno de ellos. No menos afortunado fué el hallazgo del brazo derecho totalmente articulado en posición vertical, fijando la postura en que murió. La posición del gran número de costillas, vértebras, extremidades, etc., de lo cual se llevó un registro minucioso, acusa cierta dispersión post-mortem, ocasionada por el hombre, por animales o por ambos. La posición de varias piezas es muy intrigante: por ejemplo, el único ilíaco que hemos encontrado tenía la concavidad femural hacia arriba y se encontraba por lo tanto en una posición altamente inestable y anormal; el cráneo invertido parece difícil de explicar, salvo que el animal haya atascado la mano derecha pero no la otra, y haya sucumbido en tal posición que, al desintegrarse los ligamentos, el cráneo se volteó por gravedad". Los restos, debemos advertir, parecen ser del género de proboscídeos intitulado *Archidiskodon imperator*.

En vista de los trabajos realizados por De Terra, Arellano prestó especial atención a posibles vestigios de industrias humanas y poco después tuvo la suerte de descubrir un fragmento de punta de obsidiana (Fig. 1), al lado de la cabeza del paquidermo, que tan cruel muerte había hallado entre el fango del voraz pantano. Venía por tanto, a confirmarse la contemporaneidad del hombre con los proboscídeos, de los cuales otro apareció poco después, aunque esta vez sin cabeza. Como se ha excavado más que una ínfima proporción de la superficie total del llano, es de suponerse que todavía habrán de descubrirse muchos más. Verdaderamente, del mismo modo que los afectos a los espectáculos coreográficos nos hablan de un "Lago de los Cisnes", los paleontólogos mexicanos tienen ya, sin discusión posible, su "Pantano de los Elefantes".

De Terra se hallaba ausente de México cuando Arellano hizo el descubrimiento del fragmento de artefacto, pero regresó al país poco después a fin de proseguir las investigaciones en la misma localidad, contando con la cooperación de un conocido experto en geofísica, el doctor Hans Lundberg. En esta ocasión, y bajo la dirección del expresado perito, se introdujo al sub-

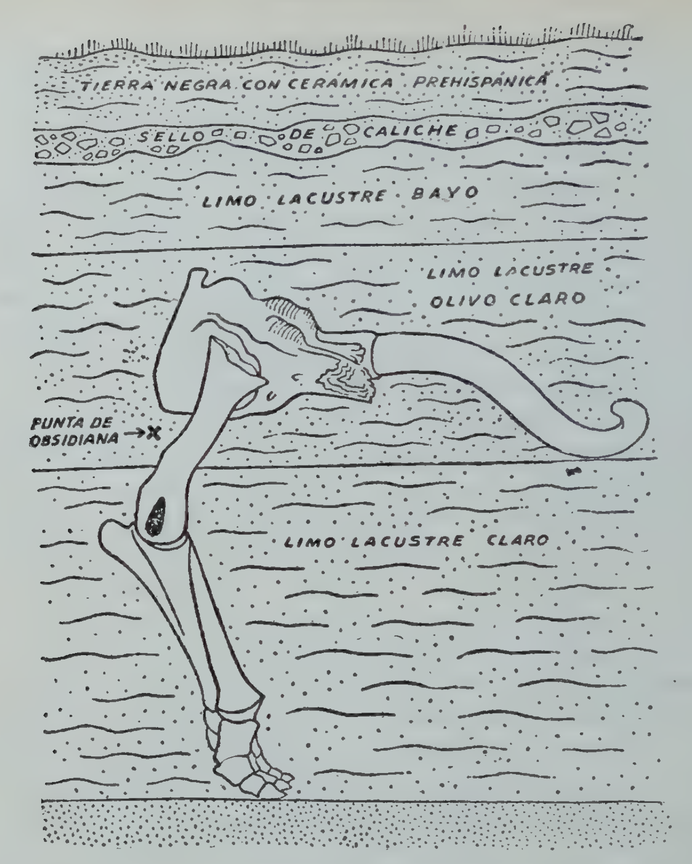


Fig. 1.—Croquis estratigráfico de Tepexpam con la posición de los restos del primer proboscídeo estudiado por el Ing. Arellano. Escala 1: 33. (Galantería de don Miguel Covarrubias).

suelo una corriente eléctrica alterna, buscándose por medio de audífonos los puntos de cambio en la resistencia a la corriente puesto que, dada la gran homogeneidad de la formación sedimentaria, era de suponerse que esos cambios indicarían la presencia de cuerpos extraños entre los aluviones (Fig. 2). Dos de los puntos indicados resultaron estériles al hacerse las excavaciones respectivas en febrero de este año, pero en el tercero, y como a 30 centímetros debajo del caliche, comenzarse a presentarse los restos del ya famoso hombre fósil: el cráneo, en condiciones casi perfectas, dos grandes fragmentos de fémures, dos rótulas, dos tibias rotas, y muchos otros huesos. (Figs. 3, 4 y 5).

Fig. 2.—*Arriba*: Determinando líneas equipotenciales. Sundberg en el centro con el aparato receptor (radio y audífonos). *Abajo*: Aparato transmisor para la determinación de líneas equipotenciales (dos acumuladores de auto conectados a un interruptor y éste a dos electrodos que son dos alambres de 600 m. de largo).



Fig. 5.—Cráneo del Hombre Fósil de Tepexpam.

A este descubrimiento sensacional vino a sumarse una circunstancia un tanto inesperada. Hasta hoy casi todos los descubrimientos del hombre antiguo realizados en el Nuevo Mundo habían sido de restos de individuos de cabeza alargada, o dolicocéfalos. Pero estudiado el cráneo por el profesor Javier Romero, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Hombre de Tepexpam resultó ser casi un braquicéfalo, con índice rayano en 80. Por lo demás, ni el cráneo ni los huesos acusan detalles que no se hallarían en un hombre moderno.

Como hemos dicho, tanto los restos humanos cuanto los de los proboscídeos, que yacían relativamente cercanos, aparecieron a corta distancia debajo del caliche, el cual, a su vez, yace muy cerca de la actual superficie del suelo. Esta circunstancia, sin embargo, quizá no deba extrañarnos demasiado puesto que durante los milenarios transcurridos desde la formación de la capa de carbonato, se ha ejercido una fuerte acción eolia que todavía hoy da lugar a las desagradables tolvaneras que todos conocemos y que debe haber contrarrestado la acumulación de depósitos sobre el caliche, si bien el autor de esta breve reseña no se halla enteramente convencido sobre el particular, como tampoco sobre algún otro punto que sería extemporáneo tratar en esta reseña. Lo cierto es que la situación en que se hallaron los diversos restos no deja de resultar significativa. "El cuerpo —nos dice De Terra— yacía doblado con las piernas encogidas al pecho, y la cara hacia abajo, y debe haberse sumido parcialmente dentro del lodo de modo que la parte del cuerpo que quedó enterrada se libró de la acción de los animales predatorios a quienes puede hacerse responsables de haberse llevado los pies, los huesos de las caderas, algunas de las costillas y los omóplatos. Sólo mediante tal suposición podemos explicarnos la conservación y postura peculiares de los restos".

El descubrimiento, como es de suponerse, causó el mayor revuelo en el mundo científico y, gracias otra vez al Fondo Viking, pudo trasladarse casi inmediatamente a México el famoso perito en paleontología humana, doctor Franz Weidenreich quien, como el doctor De Terra, tiene largo y brillante historial de investigación y trabajo en Asia y otras regiones. En el informe preliminar que rindió a fines de marzo, termina Weidenreich diciendo que aunque los caracteres anatómicos del fósil no justificarían por sí solos atribuirlo al Pleistoceno, el

alto grado de mineralización que ofrecen presta fuerza a esa suposición en caso de que así lo indique la estratigrafía geológica. Ahora bien, esta última, como hemos visto, no parece dejar lugar a duda al respecto.

La franca asociación de los restos humanos con los de los proboscídeos se presta a todo género de conjeturas. Ocurre casi inmediatamente suponer que los hallazgos son índices de un gran drama prehistórico, y poco a poco el cuadro comienza a presentarse, no sin cierto acopio de detalles, ante nuestra mente. Vemos, en las que entonces eran las pantanosas orillas del Lago de Texcoco a todo un rebaño de elefantes, probablemente establecidos en las inmediaciones en forma más o menos permanente ya que la desecación progresiva que marcó el fin de la época "Becerra" debe haberlos obligado, como ya se dijo, a acudir a sitios como éste, abundantemente provistos de agua y de esa vegetación de tipo suculento que les hacía tanta falta para satisfacer sus grandes necesidades alimenticias. Ahora bien, el elefante es un animal muy sagaz, "siempre inteligente, lleno de recursos, independiente y adaptable", como escribía Osborn, y no parece probable que todo un rebaño haya penetrado tan lejos de la orilla al grado de atascarse colectivamente a menos de que interviniese algún agente extraño. Y si seguimos aflojándole un poco la rienda a nuestra imaginación, ese agente lo hallamos en el hombre, más precisamente en ese grupo de cazadores que descienden por las lomas casi contiguas y que, una vez consumada la tragedia, se llevan, para comérselos, grandes fragmentos de los animales, respetando, naturalmente, los que yacen dentro del fango pero también cargando con la cabeza entera de uno de los paquidermos. Más tarde, los animales predatorios habrán también de participar del festín. Pero la empresa no deja de costar cara a los cazadores puesto que uno de ellos hubo de morir en ella.

¿Qué validez científica puede tener esa hipótesis? Desgraciadamente, sólo muy relativa, aunque tampoco cabría descartarla en lo absoluto. Cierto que la circunstancia que la pesada cabeza de uno de los proboscídeos haya desaparecido nos hace pensar que hubo de ser llevada a otro lado por el hombre, pues se antoja difícil atribuir el hecho a la acción de animales predatorios. Cierto también que la estrecha asocia-

ción del fragmento de obsidiana con otra cabeza de paquidermo nos sugiere que el hombre hubo de hallarse presente cuando moría el animal, o inmediatamente después de su muerte; y a esos argumentos podrían sin duda añadirse otros no menos elocuentes. Pero debemos también confesar que hay muchos puntos que quedan oscuros, por ejemplo, las circunstancias precisas que marcaron el fin del individuo. ¿Sucumbiría en la lucha con los paquidermos, o más bien moriría ahogado? Si en el curso de unas excavaciones que no han afectado más que una pequeñísima parte del terreno se han hallado tantos restos de proboscídeos, ¿no sería lógico suponer que, a pesar de la notoria sagacidad del animal, este rincón del lago en realidad constituyó, durante largos siglos, una enorme trampa en que fueron enfangándose sucesivamente muchas docenas de paquidermos? En tal caso, el antiguo pantano de Tepexpam vendría a constituir algo así como una especie de versión mexicana del famoso Rancho de la Brea, en California, del cual han sacado restos faunísticos tan interesantes, Merriam y los otros paleontólogos que lo han estudiado. Un examen más detallado arrojará mucha luz sobre todos estos puntos tan importantes.

SEA como fuere, lo que no puede discutirse es que los descubrimientos a que nos referimos vienen a constituir un capítulo interesantísimo en la antigüedad del hombre en el Nuevo Mundo. Aportan, es verdad, datos de carácter confirmatorio más bien que revolucionario: entre lo más inesperado, quizá, señálase el hecho que el Hombre de Tepexpam, en contra de casi todos sus otros compañeros en ambas Américas, haya resultado casi braquicéfalo, aunque ciertamente ya parece haber algún precedente entre los restos hallados en Lagoa Santa. Pero hay que insistir en que el cráneo se asemeja a todos los otros hallados hasta ahora en América en su falta de caracteres que deban reputarse índices de notorio arcaísmo.

Los descubrimientos de carácter industrial resultan también de gran trascendencia para la prehistoria especial de México y de no menos incalculable valor confirmatorio para toda la prehistoria de América. Gracias a este conjunto de hallazgos sabemos ahora a ciencia cierta que el hombre ya habitaba el Valle de México desde las últimas fases de la época Becerra, que los expertos relacionan con el final del último período

geológico, o sea el Pleistoceno, el cual según ellos terminó hará unos 8,000 ó 10,000 años. Deducimos también que esos primitivos moradores del valle se hallaban en un nivel preagrícola de cultura y se sostenían de la caza y de la recolección, aunque la relativa parquedad de artefactos hasta ahora descubiertos nos permite inferir que no hubieron de ser muy numerosos. Por lo demás, hay que confesar que estos hallazgos tenían que realizarse algún día, puesto que los expertos se hallaban ya casi unánimes de acuerdo en que el primitivo poblamento de ambas Américas hubo de hacerse por gentes que entraron al Nuevo Mundo por la región del Estrecho de Behring. Por tanto, y aunque no puede descartarse la posibilidad de que algunos grupos hayan penetrado al continente meridional por las Antillas, era lógico suponer que México constituyese etapa obligada en la principal vía de ingreso a Sudamérica, aunque se carecía de toda comprobación al respecto.

DESCUBRIMIENTOS como el de Tepexpam, conducidos con tanta perspicacia, tanto rigor científico y a la vez —hay que confesarlo— con tanta fortuna, son muy raros en los anales de la investigación prehistórica; y en el caso del que nos ocupamos converge toda una serie de circunstancias que le imprimen un carácter único. A los descubridores, naturalmente, corresponde la publicación definitiva del resultado de sus esfuerzos, ampliando los informes que ya han producido al respecto.* Entre tanto, admiremos esa hermosa generosidad que les ha llevado a prodigar sus informes a los que los han solicitado de ellos, y hagamos constar que, gracias a estos magníficos trabajos y hallazgos, todos ellos han merecido bien de la ciencia. Lo que ahora urge descubrir son los eslabones que sin duda unieron al Hombre de Tepexpam con sus sucesores, los pueblos agrícolas de las culturas llamadas "arcaicas", por más que la "Industria de Chalco", posterior a la Formación Becerra, constituye sin duda uno de ellos. Pero el hecho es que de hoy en adelante ya nadie podrá dudar de la antigüedad del hombre en México.

* Cf. especialmente, los artículos en el tomo V de la Memoria del Segundo Congreso Mexicano de Ciencias Sociales, México, D. F., 1946, y en el tomo VIII de la Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México, D. F., enero-diciembre de 1946.

LAS PINTURAS DE BONAMPAK

Por *Agustín VILLAGRA CALETI*

DURANTE los últimos años, han sido varios y muy importantes los descubrimientos de pinturas murales que se han realizado en México. Primero, las tumbas pintadas de Monte Albán; posteriormente, en Teotihuacán, los hallazgos de Tepantitla y Tetitla; después los de Tamuín en San Luis Potosí, y ahora los murales de Bonampak, en Chiapas, que según el doctor Sylvanus G. Morley, pertenecen al viejo imperio maya (317 a 987 de nuestra Era).

Sin restar importancia a los descubrimientos anteriores, es el actual, sin duda, el de mayor trascendencia, tanto en el aspecto arqueológico como en el pictórico. En efecto, las pinturas mayas conocidas hasta antes de las que hoy nos ocupan —Templo de los Tigres y Templo de los Guerreros en Chichén Itzá, Yucatán; las de Uaxactún, en Guatemala; las de Santa Rita, en Belice; las de Tulum, en Quintana Roo—, ya sea por el estado fragmentario de su conservación o por la escala menor en que fueron realizadas, o bien por la comparación con las estelas que evidenciaban superioridad sobre las pinturas, no nos permitieron conocer, en toda su magnitud, el grado de adelanto a que los mayas habían llegado en el arte pictórico mural. Las de Bonampak, en cambio, lo demuestran espléndidamente al igualar y hasta superar la calidad estética lograda en las estelas. Como en éstas, aparecen en los murales los grandes sacerdotes empenachados, los nobles amanerados y circunspectos, los simples servidores y los maltratados esclavos, pero todo ello enriquecido por el color, con la gama brillante de sus vasijas, con la línea fina y segura de sus códices; todo sublimado con la proporción heroica de las figuras y el reparto equilibrado de las masas.

Sin hipérbole alguna, puede afirmarse que los murales de Bonampak colocan a la cultura maya en el mismo nivel estético de la egipcia y de la helénica.

La expedición

El descubrimiento de estas pinturas se debe al Sr. Giles G. Healey, quien lo notificó al Instituto Nacional de Antropología e Historia y a la Institución Carnegie, en el año de 1946. Desde esa fecha empezó a prepararse la expedición, siendo entre los meses de febrero y abril del año actual cuando se llevó a cabo. La integraron el arqueólogo Karl Rupert, el ingeniero Gustav Stromsvik, el pintor Antonio Tejeda, el propio Giles G. Healey, fotógrafo, y el que esto escribe, que fué en representación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con el encargo de copiar las pinturas.

De Tenosique, Tabasco, punto de reunión, salimos para Agua Azul, un centro maderero que está situado en las márgenes del río Usumacinta, ya dentro del Estado de Chiapas. Atravesamos la selva, a lomo de mula, durante tres días, al fin de los cuales llegamos a las ruinas.

En estas notas sólo haré una somera descripción del lugar, pues la detallada y precisa podremos conocerla cuando se publique el informe de los técnicos de la Institución Carnegie.

Los edificios, construídos sobre un cerro, están colocados en diferentes terrazas y tienen escalinatas que dan acceso a ellos. Enfrente del cerro hay una gran plaza limitada por pequeñas plataformas; en el centro de la plaza encontramos una gran estela que mide aproximadamente siete metros de alto por dos y medio de ancho. Otras estelas y altares se encuentran diseminados en diferentes lugares de las ruinas.

Me ocuparé únicamente del edificio número uno, que es el que tiene pinturas, ya que éstas constituyen el objeto del presente artículo.

La construcción es rectangular y tiene tres cuartos con una puerta cada uno. Una cornisa divide la fachada en dos partes y otra remata el edificio. Entre las dos cornisas hay bajorrelieves, muy destruídos ya por la acción del tiempo. La fachada conserva partes del aplanado y en éste se pueden ver aún restos

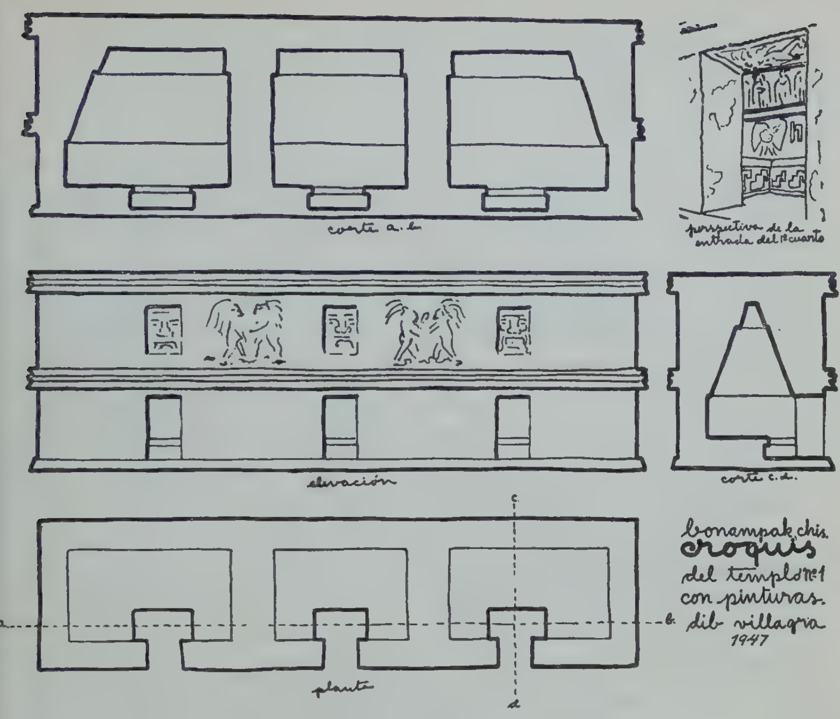


Fig. 1. Cortes, fachada y planta del edificio nº 1.

de pintura, tal vez unas franjas rojas de distintos anchos y espaciadas irregularmente por toda ella. Las puertas tienen dinteles de piedra, grabados en la parte de abajo, representando escenas de conquista; estos relieves conservan parte de su pintura que permite reconstruir todo el color. Las jambas estuvieron pintadas y de hecho allí empiezan los cortejos y procesiones que después describiré. (Fig. 1).

Al entrar encontramos que sólo un pequeño espacio conserva el nivel del suelo; todo el resto del cuarto está cubierto por una plataforma como de sesenta centímetros de altura; los muros son verticales hasta un nivel de un metro setenta y cinco centímetros y después se inclinan formando la falsa bóveda maya. Los tres cuartos tienen más o menos la misma estructura y para distinguirlos se les ha llamado primero, segundo y tercero. Las pinturas que en seguida describiré, corresponden al primer cuarto.

El muro norte (Fig. 2), que es donde se encuentra la entrada, está dividido arquitectónicamente en tres planos: el primero es vertical, los otros dos, inclinados, sobresaliendo uno de otro por una ceja de unos cuantos centímetros. En el muro vertical y junto a la puerta, encontramos cuatro pequeños orificios que probablemente servían para sujetar las cortinas. La decoración se inicia en las jambas, sólo que, como antes expliqué, las pinturas correspondientes a esta parte, están casi destruídas; sin embargo, por los restos que quedan puede verse que eran dos figuras. Llena este muro en su tramo inferior, parte de una procesión cuyo principio encontramos en el muro este. Son nueve personajes; tres músicos y seis bailarines: el primer músico lleva en la mano izquierda una ocarina y en la derecha un bolillo con el que toca el pequeño tambor que carga entre los brazos. Los dos músicos que siguen, tocan grandes trompetas, probablemente de barro. Formando grupo aparecen inmediatamente después seis personajes, en actitud de bailar, unos; otros sentados; dos más parecen conversar. Cinco de ellos llevan disfraces de animales acuáticos y como orejeras y tocados lucen flores. Es de pensarse que se trate de una danza dedicada al dios del Agua y parece confirmarlo así el hecho de que uno de los personajes lleva en el ojo de su máscara el jeroglífico del día Ik, que es símbolo de Chak, dios de la Lluvia. Enfrente de este personaje hay otro con una máscara fantástica a quien el anterior da de comer una de las flores que vemos como adorno de todas estas figuras. Hay dos personajes más, uno de ellos sentado; el que no lleva máscara ostenta un tocado adornado también con flores; el otro usa un casco de lagarto. Atrás de estas dos figuras aparece una más disfrazada de cangrejo, en actitud de bailar, y por último, otra con disfraz al parecer de iguana y que toca un instrumento semejante al teponaxtle. Mi hipótesis de que se trata de una danza al dios del Agua, se funda también en que todos los personajes descritos anteriormente ostentan máscaras y atributos de animales acuáticos. Del estudio de los glifos que aparecen en los huecos que dejan las figuras, podrá llegarse a la comprobación de la verdadera naturaleza e intención de esta danza.

En la parte izquierda de este mismo muro, al que divide la puerta, aparecen tres figuras que pertenecen al cortejo que viniendo en dirección opuesta, llegará al centro del muro sur,

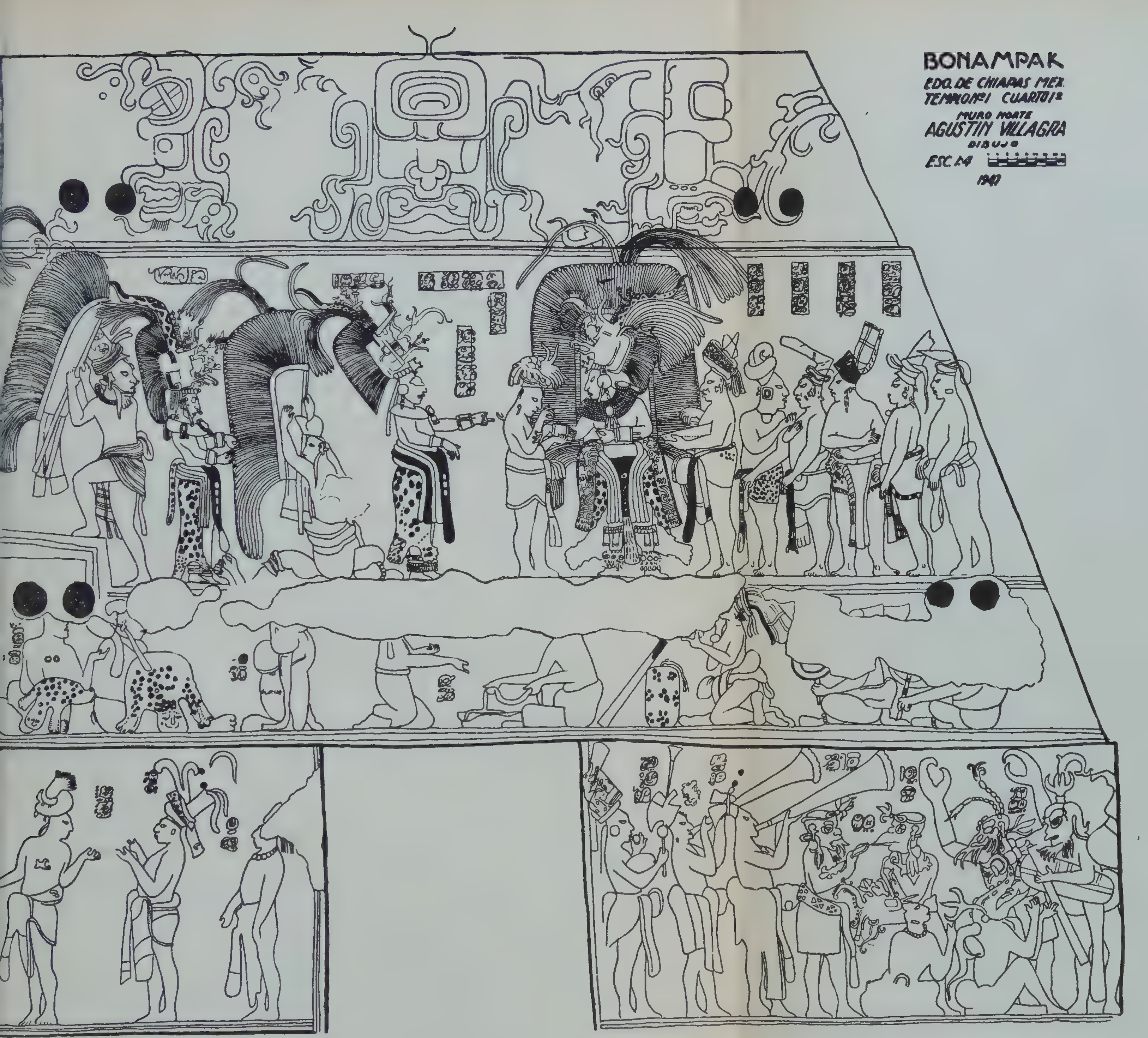


Fig. 2. Muro norte.

en donde encontramos tres personajes principales hacia los cuales convergen ambos cortejos.

En la parte superior de la pared que estamos describiendo, se ven tres sacerdotes a quienes están vistiendo varios criados. Uno de ellos se encuentra completamente ataviado ya y un criado le sujeta un brazalete, mientras otro le acerca un recipiente de donde con singular delicadeza, toma probablemente un perfume. Detrás de este servidor, cinco más presencian la escena, en actitud de comentarla. Los otros dos sacerdotes, vestidos ya, pero faltándoles el gran penacho que va atado a la espalda, lo reciben de sus respectivos criados. Esta escena se desarrolla en una plataforma representada por dos franjas rojas, debajo de la cual, en lo que se supone el suelo, también representado por líneas rojas, aparecen figuras hincadas o sentadas que llevan, unas, pieles de tigre, otras, un collar de jade, una más, un bulto envuelto en una piel de tigre; por último, hay dos figuras sentadas que sostienen grandes abanicos. Esta escena parece representar a comerciantes que ofrecen su mercancía.

En la parte alta del muro aparecen tres mascarones, uno de frente y dos de perfil; la forma realista de representación, se convierte aquí en abstracta, ya que no se trata de representar a seres mundanos, sino al dios de la Lluvia que desde lo alto presencia la ceremonia que los hombres realizan en su honor.

En este muro han quedado cuatro orificios, en donde originalmente estuvieron colocados los morillos que atravesaban la estancia de un lado a otro. Es posible que fueran parte de una armazón destinada a colgar sus lujosos penachos, pero esto, desde luego, es una simple suposición, pues no tenemos dato alguno en que basar nuestra hipótesis.

Muro este (Fig. 3). Aquí se ve, en el corte transversal del cuarto, la forma de techo que es frecuente en los edificios mayas del viejo imperio. En la parte inferior del muro, están en primer término tres figuras que utilizando una horqueta tocan conchas de tortuga. Lucen gorros o tocados de blancas plumas que caen sobre sus espaldas, existiendo la particularidad de que son todos de igual forma, lo que constituye un constraste que podría interpretarse como distintivo de esta clase de músicos, ya que los tocados de las demás figuras, tanto de éste como de los otros muros, ofrecen una variedad y una fantasía en su elaboración, verdaderamente asombrosas. Detrás de



Fig. 3. Muro este.

estas figuras hay otras dos a las que no se ve la cara y que llevan sendos quitasoles magistralmente dibujados, con una certera observación de la perspectiva. Los artistas mayas para dar más completa la visión de estos hermosos trabajos de pluma, dibujaron un quitasol de frente y otro de perfil.

Sigue a los tocadores de conchas un personaje que toca el huéhuetl y que puede considerarse como una de las figuras mejor resueltas en su representación, pues estando el tambor en primer término, tapa casi toda la figura del personaje, no obstante lo cual no hace falta nada en el dibujo porque el instrumento y el hombre forman una sola figura. Además, es notable el detalle de las manos en las que el artista, con una extraordinaria sensibilidad, logró expresar plásticamente la delicadeza con que el instrumento está siendo tocado. Completa la composición otro detalle que contrasta vivamente con la inmovilidad del cuerpo del músico: es el pez que tiene en el adorno de la cabeza y que, prendido a una flor, nos da una exacta y elegante sensación de movimiento.

Después de esta figura vienen cuatro sonajeros que llevan tocados de la misma forma; usan collares y orejeras de caracolitos. Sus anchas fajas y sus vestidos ricamente decorados con símbolos religiosos o simplemente imitando las pieles de los animales, por ejemplo la del tigre, muestran un refinado gusto en la elección de motivos para el estampado de sus telas. Por otra parte, el movimiento que dan estos personajes a las sonajas que tocan, presta variedad al grupo.

La parte superior del muro está dividida por franjas rojas; la primera división aparece ocupada por los quitasoles que sobresalen de la parte inferior y por glifos con los que parece iniciarse la inscripción. Después hay un espacio en blanco, en el que no se pusieron ni figuras ni dibujos porque lo tapaban los morillos de que hablé antes y que pasan de un muro a otro. Inmediatamente después, sobre dos franjas, se ven cuatro personajes con capas blancas que se abrochan con conchas; llevan suntuosos tocados adornados con plumas. Arriba de estas figuras hay glifos que, probablemente, indican sus nombres.

En la parte superior se ve un animal fantástico que tiene en la nariz una garra de tigre; es posible que con este elemento hayan tratado de expresar la ferocidad del animal representado.

Muro sur (Fig. 4). En la banda inferior de este muro aparece un sonajero, con el que empieza el cortejo de músicos y danzantes que ya he descrito al referirme a los muros este y norte. Vienen después, ocupando el centro, tres figuras que desgraciadamente están muy destruídas, pero cuyos vestigios hacen posible identificarlas como los mismos personajes que en el muro norte están siendo vestidos por los servidores, pues llevan, igual que ellos, enormes penachos, el gran tocado con la cabeza del dios Enramado, los peces finamente dibujados en blanco sobre blanco y que semejan un complicado encaje; se puede deducir también, por los restos que quedan de los dibujos de las piernas, que llevan las mismas ajorcas, así como también las pieles de tigre, por cierto muy bellamente interpretadas por estos grandes decoradores mayas. Aquí, los sacerdotes reciben honores de músicos y nobles que divididos en dos filas se dirigen hacia ellos. Vemos a la derecha dos personajes que forman parte del cortejo que describiremos en el muro oeste. El primero lleva un abanico, viste una piel de tigre y luce elegante penacho; el segundo, sin el abanico, va vestido más o menos en la misma forma.

En la parte superior de esta pared encontramos primero la banda de glifos; después, separados por las franjas rojas, diez personajes lujosamente vestidos: llevan capas blancas, orejeras y placas de jade; el dibujo de los vestidos es finísimo; calzan sandalias adornadas también con plumas y cuentas de jade, y como tocados llevan cabezas de animales, mascarones fantásticos o complicados conos de tela; en algunos de ellos estos adornos terminan en grandes plumas.

El grupo parece sostener una animada discusión, los brazos se levantan o se cruzan, dando a los personajes una atenta actitud de escuchar; las manos adoptan las más delicadas posturas, lo que puede darnos una exacta idea de lo finos y ceremoniosos que eran en sus movimientos y sus pláticas.

A la derecha de este mismo muro y subido en una pequeña plataforma, aparece la figura de un criado que lleva en brazos a un niño; la actitud es de mostrarlo a los personajes anteriormente descritos, pero mueve la cabeza hacia atrás, como para ligar la escena con la del muro siguiente.

Es aquí, —como atinadamente me hizo notar el Lic. Alfonso Caso—, donde se encuentra el motivo principal de la

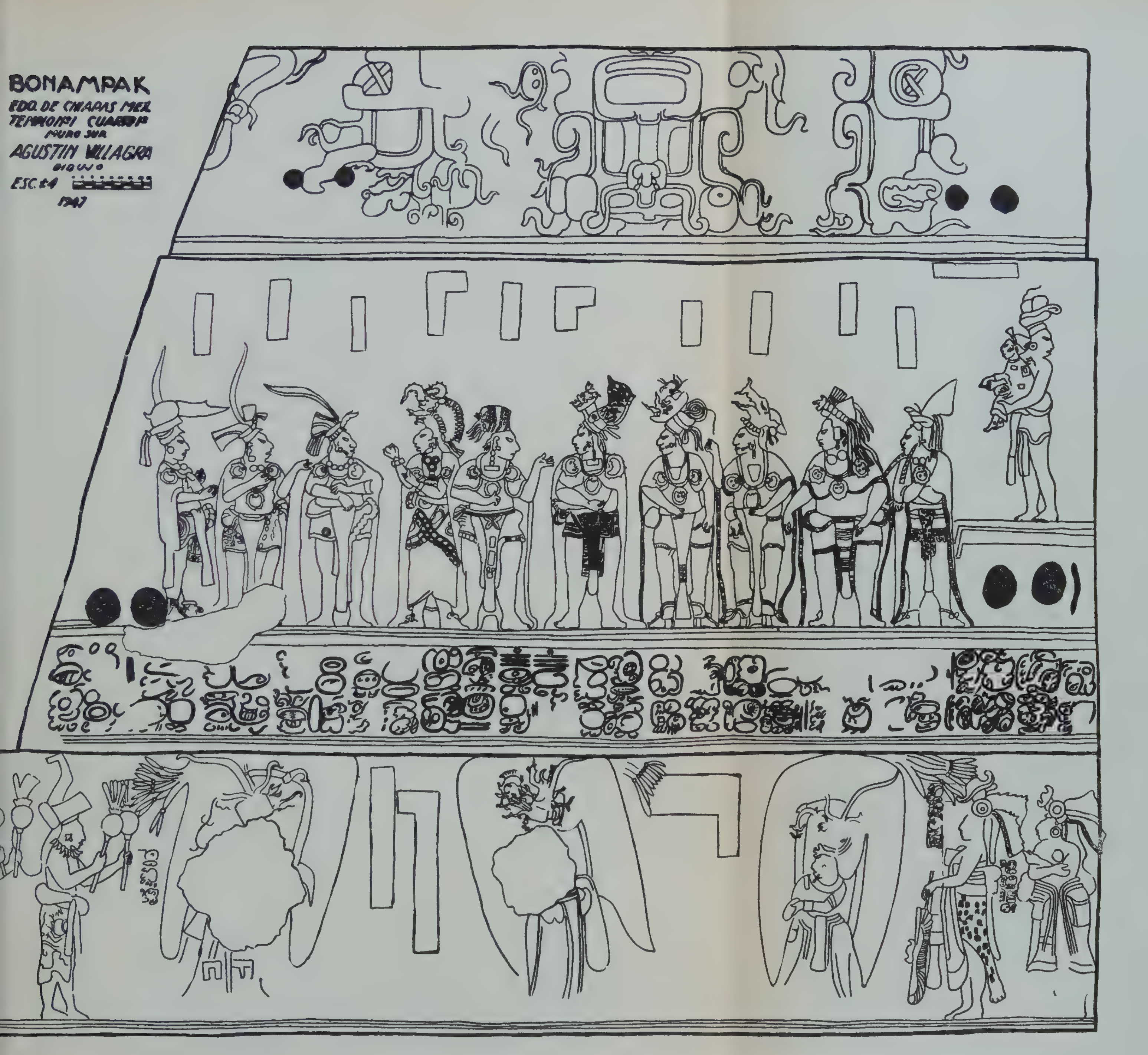


Fig. 4. Muro sur.

decoración, ya que sin duda todo el cortejo, la fastuosidad de los ropajes, las danzas y la música, son inherentes a la ceremonia de la presentación del príncipe a los nobles y a los sacerdotes. El niño lleva atada la cabeza para lograr la deformación que, como se sabe, era signo de nobleza entre los mayas; su vestido luce aplicaciones verdes, probablemente de jade, igual que las orejeras; todo su atavío hace suponer que se trata de un personaje importante.

Arriba de las figuras vemos once espacios destinados a los glifos. De acuerdo con nuestra tesis anterior, es decir, que sobre cada personaje va anotado su nombre, de hecho faltaría un espacio, pues las figuras suman doce en total y aquellos, once solamente. Deducimos de esto que sólo se consignaban los nombres de los personajes importantes y por lo tanto queda eliminado el sitio correspondiente a la figura del criado que sostiene al niño. Sin embargo, en este muro los glifos no fueron dibujados, ya que no encontramos, como en otros sitios, huella alguna de que los hubiera.

Como el muro norte, éste termina con tres mascarones, uno de frente y dos de perfil, que representan a Chak, dios de la Lluvia entre los mayas.

Muro oeste (Fig. 5). En la parte inferior y a la izquierda, aparecen seis personajes que llevan también complicados y finos tocados, vestiduras labradas y orejeras de jade. Uno de ellos levanta el brazo en el que sostiene una vara o bastón, como en actitud de dirigir el cortejo. El último de estos vuelve la cara hacia atrás para ver a los dos que llevan los quitasoles y que hacen juego con los del muro este que ya describí y que, aunque menos completos que aquellos, fueron también minuciosamente dibujados y colocados con el manifiesto propósito de equilibrar la composición. Es admirable el conocimiento de estos grandes pintores por lo que al reparto de masas se refiere. Todo está medido, compensado, y el conjunto logra un perfecto equilibrio.

En la parte superior encontramos la franja con glifos, aunque muy destruída; la banda que está sin pintar con el objeto de dejar espacio a los morillos, y las franjas rojas en donde se desarrolla la siguiente escena: en un trono semejante al de Piedras Negras, en Guatemala, están sentadas tres figuras, seguramente de mujeres; la de en medio, que es la princi-

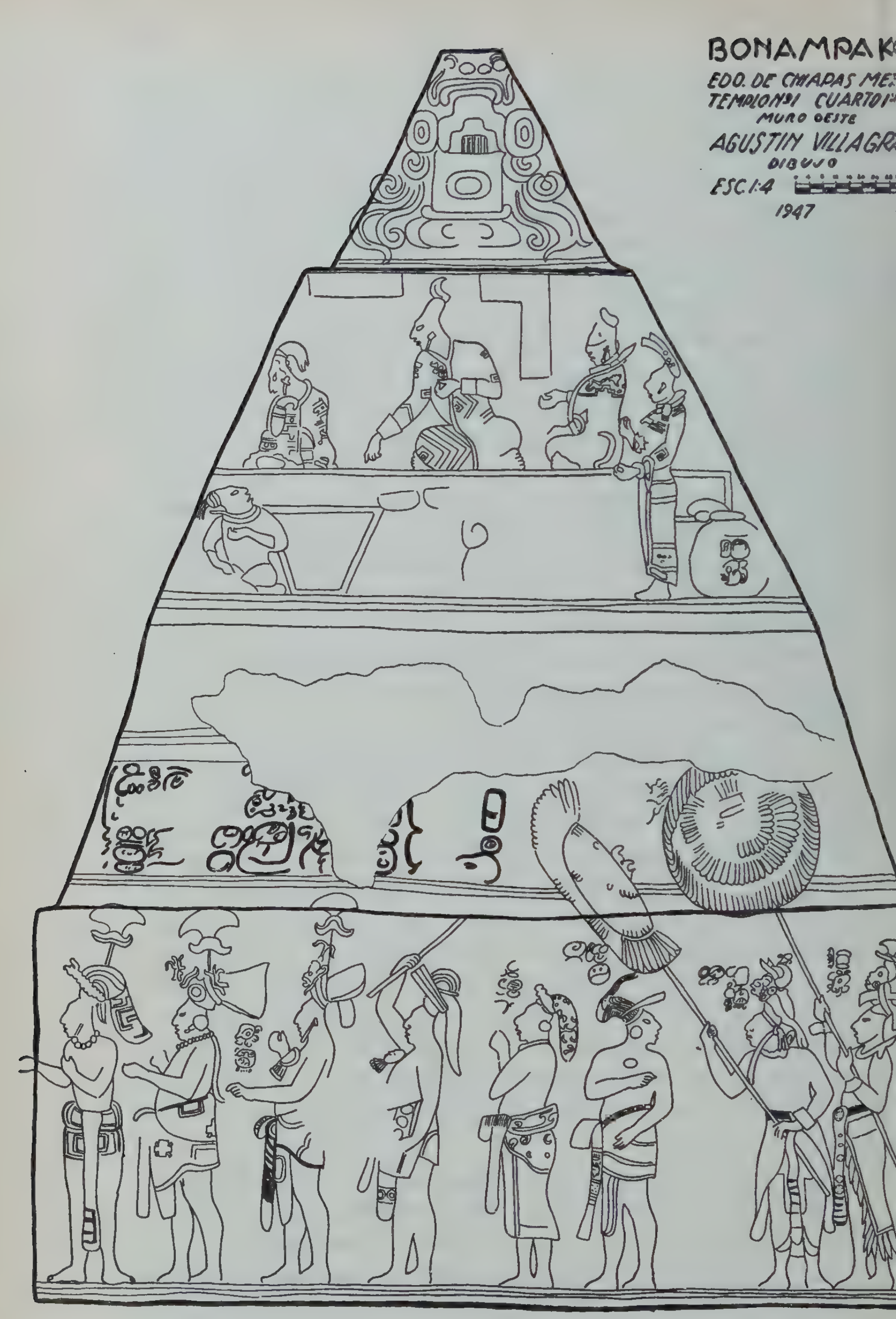


Fig. 5. Muro oeste.



ONAMPAK. Pintura mural representando un prisionero a quien meten una lanza en un ojo.



Arriba: Grupo de Lacandones de las cercanías de Bonampak.
Abajo: Miembros de la expedición científica.

pal, parece ordenar algo a la que está sentada en el suelo y que levanta la cabeza para atender la orden; en el lado derecho vemos una figura de pie, que lleva algo en las manos, al parecer una cuenta de jade. Detrás de esta figura aparece una bolsa, con la boca anudada; unos glifos pintados sobre la bolsa indican seguramente su contenido.

La indumentaria de estos personajes es distinta a la de los demás y consiste en batas que cubren todo el cuerpo; en lugar de los grandes penachos que lucen las otras figuras, éstas se adornan la cabeza apenas con unas cuantas plumas. Las posturas, que son más delicadas, la figura del criado que lleva al niño y que aunque está en el otro muro pertenece a esta escena, la indumentaria, todo, nos hace pensar que se trata de representación de mujeres.

Finalmente, al terminar este muro encontramos una figura que no hemos podido identificar. Sin tener en realidad elementos en que basarnos y asentándolo como una simple suposición, presumimos que se trata del ojo del dios de la Lluvia, difícil de distinguirse con claridad por encontrarse entre elementos puramente decorativos.

Hasta aquí la descripción de las escenas. Resumiendo su significado y a reserva de que la interpretación de los glifos aclare su verdadera significación, podemos deducir que los artistas mayas representaron en la banda inferior de los cuatro muros, una ceremonia en honor de Chak, dios de la Lluvia y la Fertilidad; en la banda central del muro norte, a los sacerdotes ataviándose para la ceremonia; en esta misma banda en los otros tres muros, la escena de la presentación del príncipe a los nobles, y en la parte superior, en forma meramente decorativa, el dios Chak presenciando el rito.

Los materiales y la técnica pictórica

LAS pinturas de Bonampak están hechas sobre un aplanado de cal de tres a cinco centímetros de grueso. A primera vista este aplanado parece logrado exclusivamente con cal, pero es de suponerse que en su composición figura otro elemento, pues de no ser así, no podría sostenerse. En los aplanados de Teotihuacán, por ejemplo, encontré que la cal está mezclada con polvo de obsidiana, mezcla ésta que presta una gran resistencia al

aplanado; un material similar a la obsidiana debe tener el aplanado de Bonampak, toda vez que acusa tanta o mayor resistencia que el de San Juan Teotihuacán. Del estudio detenido que seguramente habrá de hacerse de estas importantes manifestaciones de la cultura maya, podrá sacarse una correcta conclusión a este respecto.

En cuanto a los colores, sí estamos en posibilidad de asegurar que son de procedencia mineral, óxidos de fierro, de cobre, piedras calcinadas, finamente molidos y cuidadosamente lavados.

En general, los pintores indígenas tuvieron un profundo conocimiento tanto de la elaboración como del uso de sus materiales; de ahí la resistencia de sus aplanados y la durabilidad de sus colores.

Para demostrar cuán extensa y rica era la paleta del pintor maya, cualidad que salta a la vista en las paredes de Bonampak, doy una lista de los colores más frecuentemente usados: negro, blanco, amarillo ocre, rojo indio, rojo naranja, siena quemada, verde esmeralda, verde seco, azul turquesa y un azul equivalente al de Prusia actual. Además, combinaban estos colores para lograr otros y sabían armonizarlos apropiadamente. No aplicaban los colores puros sino que los rebajaban; sin embargo, y por el contraste que ellos conseguían con gran maestría, sus colores adquieren una fuerza que de aplicarse puros no tendrían, ya que el conjunto resultaría desentonado y hasta "chillón". Esta peculiaridad he tenido ocasión de observarla en todas las pinturas indígenas; para lograr igualar sus colores tengo que rebajar y "matar" los equivalentes, lo que hace que, vistos por separado, parezcan tristes y secos, recuperando su brillantez y su fuerza tan luego como se juntan y se contrastan.

Utilizaban pinceles hechos con pelos de animales o bien colas de cierto tipo de éstos, como tejones, conejos, etc. Que eran pinceles y no ningún otro adminículo lo que estos artistas empleaban, lo comprueba plenamente la forma en que está trazada la línea, ya que la seguridad del rasgo y la perfección del filete no podría haberse logrado con ningún otro utensilio.

La técnica empleada en estos murales es la llamada "al fresco", que consiste en pintar sobre un aplanado cuando todavía está húmedo. Aun cuando encontramos colores puestos en seco, en lo general, en toda la obra de Bonampak subsiste el

principio fundamental de dicha técnica. La ausencia de las tareas, que son características del fresco europeo, se explica aquí por la forma colectiva de trabajo, que permitía llenar simultáneamente grandes extensiones de muro.

El procedimiento seguido por los pintores mayas debe haber sido más o menos el siguiente: determinado el asunto que iba a representarse, se trazaba el dibujo con rojo indio muy diluído, sobre el aplanado blanco; después se pintaba el fondo, quedando en blanco las figuras; posteriormente se iban llenando los diferentes espacios con los colores respectivos; cuando todo estaba pintado, se procedía a poner el filete, que en este caso es negro. Este filete permite descubrir la maestría del pintor, pues en ocasiones el encargado de rellenar las superficies rebasaba el dibujo, siendo entonces cuando el maestro al filetear con su impecable trazo, corregía la forma. En otros frescos, después de pintar el muro se pulía la superficie; en éstos parece que no fué así.

El ritmo

Es seguro que los pintores indígenas conocieron las leyes que rigen la decoración mural y deben haber hecho cálculos precisos para determinar los puntos fuertes de la composición. La armonía, el equilibrio que admiramos en estas pinturas, no puede ser producto de la casualidad o de la mera intuición, sino resultado del cálculo y la medida exacta que también usaron los mayas en su arquitectura y en sus observaciones astronómicas.

PARA concluir me ocuparé someramente de los cuartos segundo y tercero. El segundo es el más importante estéticamente considerado, pues como se podrá ver por la fotografía adjunta, esta figura puede quedar clasificada entre las obras maestras del gran arte universal. Es un esclavo a quien le están enterrando una lanza en el ojo. El movimiento está resuelto magistralmente. La expresión es de un realismo admirable y el simple trazo da la idea exacta del volumen. Las pinturas de este cuarto representan escenas de batalla y es aquí donde el genio del pintor llegó a su más alto grado.

En el tercer cuarto están representados personajes con vestidos y adornos tan majestuosos como no los he visto semejantes ni en las estelas, ni en los vasos policromados ni en los códices.

De la próxima expedición a Bonampak podremos traer copias completas de la decoración del templo y con ello un testimonio más de la grandeza de la cultura maya.

México, D. F., a 7 de junio de 1947.

Dibujos y pinturas del autor.
Fotos G. G. Healy.



BONAMPAK. Muro norte, parte superior. Escena que representa el momento en que los sacerdotes se revisten de sus trajes de ceremonia.



BONAMPAK. Muro norte. Escena representando una danza de animales acuáticos.



BONAMPAK. Muro este. Parte de la escena de los músicos.

LA LIBERTAD, TRADICION ESPAÑOLA

Por *Justo CABALLERO*

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos: con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre. Por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida.[1]

Non bene pro toto libertas venditur auro.[2]

Estos pensamientos cervantinos resumen, con exquisita belleza, el alma española anterior al Príncipe de los Ingenios, y la predominante en su época.

Digan cuanto quieran los modernos pensadores y políticos, influenciados por las doctrinas totalitarias, el concepto de Libertad, tal y como hoy lo entendemos, fué plasmado en la realidad y reverenciado por los españoles del medievo y de los siglos de oro. Y el enemigo fundamental de la Libertad, la Tiranía, execrado por todos los pensadores y literatos que han merecido pasar a la posteridad.

Conviene, en seguida, salir al paso de la interpretación de última hora dada a las palabras de Cervantes y de los demás autores españoles: al hablar de Libertad se refieren a la física y los términos emocionados del glorioso Manco de Lepanto, consecuencia y reacción de protesta, de su cautiverio en Argel. Estimamos absolutamente falsa esta interpretación, y para que no hubiese lugar a dudas, Don Quijote, las pronuncia, no tras una prisión, como la que sufre a manos del cura y del barbero, y que se relata al final de la primera parte; no después de ser vencido en Barcelona y verse obligado a suspender su andante caballería, sino al salir del castillo de los duques: no es el regalo material lo que en la vida importa; por encima de los placeres físicos, se halla la personalidad psíquica, el imperio

[1] Cervantes. *Don Quijote de la Mancha*, II, 58.

[2] *Id.*, Prólogo de la I Parte.

del *yo,* el poder hacer lo que éticamente se deseare, y esta libertad, la verdadera Libertad, es la que sufría mengua en la ducal mansión.

No fallaremos acerca de la ya antigua discusión entablada sobre la interpretación esotérica del Quijote. Tema es éste, muy interesante, que se aparta de los fines de este trabajo. Pero para que se vea bien el sentir de Cervantes, y aunque no se admita más que mínima parte de los comentarios, no resistimos a la tentación de transcribir una parte:

> El simbolismo de la aventura del Caballero de los Espejos es un verdadero esfuerzo del genio de la sátira, coronado con el éxito más feliz. Todo conspira y concurre a representar dos combates y dos personajes combatientes al mismo tiempo: en uno de los cuales versa el fondo sobre intereses privados y en otro sobre intereses universales para los hombres. Aquí pelean dos caballeros bajo un aspecto, y dos creencias o sistemas bajo el otro. Aquí hay dos damas por una parte, y por otra dos ideas, dos principios de política. De un lado vemos al Caballero de los Espejos y a Don Quijote, a Dulcinea y a Casildea, y de otro a Blanco de Paz y Cervantes; y en esto al espíritu intolerante en el primero y al espíritu libre en el segundo, a la fe avasalladora en Casildea y a la razón tolerante en Dulcinea. El Caballero de los Espejos desaparece para dar lugar al dominico, al Comisario oficioso del Santo Oficio; Don Quijote desaparece para dar lugar a Cervantes, enemigo de la Inquisición y de los fanatismos. El tema es: quién ha vencido a quién, y quién vencerá en lo futuro.[3]

Este luminoso concepto no es de un heterodoxo, sino de nuestro ilustre Maestro de Literatura en Barcelona, Dr. Clemente Cortejón, Canónigo de la Santa Catedral.

> Por tres distintos modos y señales está dando la voz de alarma contra este Caballero (el de la Blanca Luna) en la apariencia que viene a dar batalla sobre hermosura de una mujer, que no conocemos, mientras que en realidad el combate y vencimiento que va ha tener lugar es la alegoría del combate entre la luz de la razón y las tinieblas del despotismo, o sea entre Dulcinea, idea del progreso y del porvenir y símbolo de la razón; y entre Casildea, error del pasado y símbolo de la opresión de las conciencias. El bachiller Sansón no ha de considerarse aquí vecino envidioso de Don Quijote, ni menos a Blanco de Paz émulo rencoroso de Cervantes. Blanco representa una institución a quien sirve y por reflejo de cuyo poder se convierte en enemigo poderoso. Representa todo

---

[3] CORTEJÓN. *Primera Edición Crítica de Don Quijote de la Mancha,* IV, 221.

un sistema político y religioso de Francia. Cervantes no podía representar colectivamente a la institución del Santo Oficio, y la encarna en un individuo que fué para él el instrumento inmediato de su desventura, cuyas persecuciones y calumnias no eran ya cuestión del terreno particular o privado, sino del dominio del público y de aquí la importancia y solemnidad que tiene esta última aventura en la peregrinación de Don Quijote como caballero andante en ejercicio.[4]

Benigno Pallol, comentando el capítulo 9 de la Primera Parte, dice:

> La cabra de este simbolismo suele representar a la razón condenada por la Iglesia; bien sabido es que al diablo se le pinta en forma de cabra. . . Aquí Cervantes se dirige a todo el mundo desde su tergiversado libro (sobre un dornajo vuelto al revés) para condenar las imperfecciones humanas y mostrarnos el bien futuro. Sus ideas pugnan contra todo error y tiranía: son diabólicas en concepto de los sacerdocios; por eso son cabreros los que escuchan, y se sustentan todos con tasajo de cabra.[5]

De Baldomero Villegas copiamos lo siguiente:

> Don Quijote.—Es la encarnación del criterio liberal y reformista, en sentido noble, generoso, abnegado, sublime. Sancho Panza.—Es la parte egoísta y vulgar. . . es alguna vez en este poema, el pueblo. El cura y el barbero. . . . son representación del criterio opuesto a Don Quijote; el compadrazgo de los intereses creados en el orden espiritual y en el orden material,. . . representan la alianza entre el clero del poder temporal y la monarquía de la Inquisición y de los Jesuítas. Este compadrazgo lo representa en el tomo segundo Sansón, el hombre de fuerzas colosales, Carrasco, la carrasca con que se encendían las hogueras, de los autos de fe. Dulcinea.—Es el ideal de perfección a que tiende y en que se inspira el criterio liberal y reformista. Los Molinos de Viento.—Son el símil de una Sociedad intransigente y fanatizada, que se mueve automáticamente y arrolla y mata lo que se le pone por medio. . . El cuadrillero.—Es representante de la Inquisición. . . La bacía del barbero y el yelmo de Mambrino.—Medio para hablar de la Monarquía, como lo serán después la albarda y el jaez. . . El Canónigo.—Representa al clero ilustrado y libre de preocupaciones y rutinas.[6]

Además, Cervantes es pacifista, de manera muy clara, a pesar de su probado valor y de lo que le atraen las aventuras. No admite la guerra de agresión, imperialista, dominadora:

---

4 Díaz de Benjumea. *Notas al Don Quijote,* 664.

5 Pallol. *Interpretación del Quijote.*

6 Villegas. *Estudio Tropológico sobre el Don Quijote de la Mancha.*

Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro cosas han de tomar las armas y desenvainar las espadas, y poner a riesgo sus personas, vida y haciendas: la primera por defender la fe católica; la segunda por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta en servicio de su rey en la guerra justa; y si le quisiéramos añadir la quinta (que se puede considerar segunda), es en defensa de su patria... Cuanto más que el tomar venganza injusta (que justa no puede haber alguna que lo sea) va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos y que amemos a los que nos aborrecen.[7]

Este concepto antiimperialista es compartido por numerosos escritores de la época que nos ocupa, como: Vitoria, Soto, Suárez, Fray Antonio de Guevara, etc.

El espíritu democrático y justiciero del pueblo español, encuentra eco, como no podía ser menos, en el gran Cervantes:

así como se hacen de los hombres letrados los obispos, se pueden hacer de los caballeros (y más si son andantes), los reyes y emperadores.[8]

desnudo nací, desnudo me hallo, ni pierdo ni gano.[9]
tan presto se va el cordero como el carnero.[10] y [11]
no hay estómago que sea un palmo mayor que otro.[12]
cuando Dios amanece, para todos amanece.[13]
de los hombres se hacen los obispos.[14] y [15]

Es enemigo del desafío y cree deben evitarse las querellas entre los hombres:

Dios bendijo la paz y maldijo las riñas.[16]
Y así, según las leyes del maldito duelo...[17]

Y hasta parece que un hecho fortuito, si es que en el mundo ocurre algo que no se deba a designio del Altísimo, viene a

[7] CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha,* II, 27.
[8] *Ibid,* II, 39.
[9] *Ibid,* I, 25.
[10] *Ibid,* II, 7.
[11] *Ibid,* II, 57.
[12] *Ibid,* II, 33.
[13] *Ibid,* II, 49.
[14] *Ibid,* II, 38.
[15] CERVANTES. *El Licenciado Vidriera.*
[16] CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha,* II, 14.
[17] *Ibid,* II, 32.

confirmar el espíritu de Cervantes y de los valores de su época: Juan de la Cuesta al imprimir la Primera Edición de Don Quijote puso en una de las cintas *Spero lucem post tenebras,* espero la luz después de las tinieblas. Parece, según Rodríguez Fernández,[18] que el escudo y lema se halla en varias obras impresas en Medina del Campo.

Por último, Cervantes habla de la diferencia de clase con unas palabras que son, en verdad, admirables para su época. Y así, hace exclamar a D. Quijote:

> Porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.[19]
>
> Cuanto más que la verdadera nobleza consiste en la virtud, y, si ésta a ti te falta, negándome lo que tan justamente me debes, yo quedaré con más ventajas de noble que las que tú tienes";[20]

dice Dorotea a D. Fernando.

Uno de los conceptos de Libertad que se encuentra ensalzado en nuestros clásicos, reflejo fiel del pensamiento popular que entonces privaba, es el de la individual. Guevara [21] lo dice con absoluta claridad:

> No ay en el mundo otra igual vida, sino levantarse hombre con libertad, e ir doquiere y hacer lo que deve";

párrafo que encierra alto postulado que hoy enunciamos así: No puede haber Libertad sin Orden, sin responsabilidad. Hay que hacer lo que se debe, si se quiere tener derecho a ser libre.

"Quien a otro sirve no es libre",[22] pensamiento de Rojas desarrollado en *Vida y hechos de Estebanillo González, contados por él mismo:* [23]

> Mandóme hacer un vestido de su librea, para que me sirviese de estimación con los señores y de salvaguardia con los pajes y lacayos; y aunque lo sentí por saber que aunque su nombre empieza en libertad, es vestido de esclavitud y munición de galeotes.

---

18 RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ. *Algunos datos acerca de Juan de la Cuesta, impresor de la Primera edición del Don Quijote, y algunas palabras acerca de este libro.* Sesión solemne del Colegio de Médicos de Madrid, dedicada a Cervantes. 1905.

19 CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha,* II, 42.

20 *Ibid,* I, 36.

21 GUEVARA. *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea,* IV.

22 ROJAS. *La Celestina,* VIII.

23 *Vida y hechos de Estebanillo González, contados por él mismo,* VII.

Y algo parecido dice Jerónimo de Contreras:[24]

Pues luego Libertad debe buscarse
Con gran solicitud, cordura y maña;
Pues vemos que el que viene a sujetarse
Fortuna contra él muestra su saña.

Más tarde, ya en tiempos de Felipe IV, Fernando de Zárate[25] da un tinte político muy claro a su canto a la personalidad humana:

No nació ningún hombre a ser mandado;
Que aquella suma Acción, de todo autora,
Le crió libre; y cuando mal lo goce,
Aunque sufra lo injusto, lo conoce.
. . . .
Lo justo es del señor, no lo violento;
Ni al faltar ni al sobrar es suyo un día;
No obrar con la razón es rendimiento
Y obrar con el poder es tiranía.
No pueda estar quejoso el descontento;
Duela y no injurie el mal que el cetro envía;
A la igualdad no mas sirva el empeño;
Todos teman su culpa, nadie al dueño.

Juan de la Cueva vivió en México; entre 1574 y 1577 escribió en esta bella Nueva España, heredera predilecta del concepto hispano de Libertad, que se extendió por todas las naciones de este Continente, la siguiente poesía:

Vivo en mi libertad y gusto mío. . .
Mi voluntad me rige y me gobierna,
Y del que así no vive burlo y río.
La aspereza de un monte, una caverna. . .
Estimo en más, en libertad gozada,
Que poseer, desposeído della,
Del mundo la ciudad más celebrada.[26]

Que es en el fondo lo mismo que se halla en la obra teatral de Calderón de la Barca, como se puede observar en el ejemplo siguiente:

¿Qué alivia, qué lisonjea
Que le doren la prisión
Al ave que vive presa,

---

24 Jerónimo de Contreras. *Selva de aventuras,* I.
25 Fernando de Zárate. *Mudarse por mejorarse.*
26 Juan de la Cuesta. *Poesías.*

Ni que la reja le bruñan,
Si no le liman la reja,
Pues la cadena dorada
No deja de ser cadena? [27]

Parece suficientemente demostrado que al hablar de Libertad nuestros clásicos se refieren a la glosa del libre albedrío, a la defensa de la acción volitiva de cada individuo, a la exaltación de la personalidad humana. Poco conoce a los hombres de raza hispánica quien no haya observado que el individualismo es una de sus características más acusadas; y esto que unas veces es defecto y otras virtud, nos ha permitido escribir las páginas históricas más brillantes. Bastará como muestra, la cita inserta a continuación:

> lo que hizo el Marqués Francisco Pizarro en la conquista del Perú, que pasando el río que llaman de la Barranca, arrebatándole la corriente un indio criado suyo, el Marqués se echó a nado tras él, y cogiéndole por los cabellos, le sacó en salvo.[28]

El libre albedrío, como concepción psíquico-metafísica, ha desbordado el marco de las leyes fisiológicas, y actúa con independencia de todo ente limitado según sus defensores: tiene la facultad de elegir—albedrío— sin ajenas influencias, y sin motivo alguno corporal (interno o materialista), ni sociológico (externo, de justicia, etc.) —libertad—.

Esta visión de *porque sí, porque quiero,* no puede admitirse en ortodoxia científica, que tiene por fundamento un determinismo en que no cabe un efecto sin causa, sin adecuadas leyes plasmables en la realidad. Y hoy no sólo se exige la ligazón de un hecho individual a su eficiente motivo, sino también los que surgieren de las colectividades. No hay en la biología social, pues, acontecimiento alguno que no viniere determinado por su congruente causa: como ocurre en las demás ramas de la Ciencia.

La Libertad, según Covarrubias,[29] "opónese a la servidumbre o cautividad". Defínela la Academia Española de la Lengua: [30] "Facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de

---

27 Calderón de la Barca. *El acaso y el error,* I, 5.
28 Luján de Saavedra. *Guzmán de Alfarache,* 2, II, 2.
29 Covarrubias. *Tesoro de la Lengua Castellana.*
30 *Diccionario de la Lengua Española* de la Academia, 15 edición.

sus actos". En otra acepción se aclara el concepto, dándole sabor político: "Facultad que se disfruta en las naciones bien gobernadas, de hacer y decir cuanto no se oponga a las leyes y a las buenas costumbres". Así, el individuo es dueño de su personalidad y puede actuar sin más cortapisa que la que señala la Ley, la que para ser auténtica debe expresar el sentir de la mayoría de los conciudadanos. Para el objeto de este trabajo basta saber esto: la libertad política lleva consigo la igualdad de derechos de todos los hombres y el sometimiento a la Ley, pero para que sea perfecta dicha libertad debe fundamentarse también en principios éticos y fraternos.

La libertad individual se exalta al máximo en esta bella frase de Don Quijote, que llega a negar a los hombres derecho a esclavizar a sus semejantes, aun en el caso de que éstos hubiesen cometido un hecho delictivo. Deja para ultratumba la aplicación del castigo, y sienta un principio libertario que, si no tiene hoy aplicación en la vida, por la extensión de la delincuencia y la necesidad de protegerse contra los anormales, señala el derrotero de lo que, siglos después, debía con Lombroso, con Ferrari y con otros muchos ilustres penalistas, crear concepciones más humanas y más justas. Estas maravillosas palabras, que debían merecer los honores de los mármoles, son las tan conocidas:

> Porque parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres; cuanto más, señores guardas —añadió Don Quijote—, que estos pobres no han cometido nada contra vosotros. Allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo que no se descuida de castigar al malo, ni de premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres no yéndoles nada en ello.[31]

Insistiendo sobre el mismo tema, reitera su hondo sentir:

> Majaderos, —dijo a la sazón Don Quijote—; a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus gracias: sólo les toca ayudarles como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario y sarta de gente mohina y desdichada, y hice con ellos lo que mi religión me pide, y lo demás allá se avenga.[32]

---

[31] CERVANTES. *Don Quijote de la Mancha,* I, 22.
[32] *Ibid,* I, 30.

Y, luego:

> Venid acá gente soez y mal nacida: ¿saltear de caminos llamáis al dar libertad a los encadenados, soltar los presos, acorrer a los miserables, alzar los caídos, remediar a los menesterosos? [33]

Pero también en aquella remota época se defendía con tesón el principio de la libertad política. Los reinos españoles fueron los primeros en el mundo que legislaron sobre tan interesante tema, que las limitaciones de este escrito nos impiden tratar con extensión; bastará sólo decir que buena parte de la tradición liberal de España se manifiesta por los Fueros de Vizcaya, de Aragón y de Castilla, y por los Usatges de Cataluña. Se dice que:

> Traían los godos consigo el sentimiento de la libertad personal, de la libertad individual, del horror a la esclavitud; de la frugalidad y la templanza, del respeto a la mujer, de la fidelidad conyugal y de la compasión al desgraciado; [34]

y no discutiremos la veracidad de la aseveración. Pero sería injusto olvidar que en España había un profundo cariño a la Libertad, demostrado entre otros ejemplos, con el de Viriato y con los hechos heroicos de Numancia y de Sagunto; que la península ibérica había recibido el sentido liberal de los griegos y que eran, antes de la invasión de los godos, ciudadanos romanos, y muchos admiradores de hombres capaces de morir por tan bello ideal, como cuando dijo Bruto: "Entonces derramaré mi sangre y perderé mi vida por la libertad".[35]

Por eso una reacción contra los abusos de poder se observa en los clásicos, como en la siguiente poesía de Villegas:

> Insta la afectación del potentado
> en solo atropellar leyes y fueros
> y hacer inforciatos de su gusto,
> y para más enormes desafueros
> te pide luego aumento de su estado
> o tiara con título de Augusto.[36]

(Los inforciatos son las violencias y a ellos dedicó Justiniano un Título en la Segunda Parte de sus Pandectas).

---

33 *Ibid,* I, 45.
34 LAFUENTE. *Historia General de España,* II, 4, II.
35 QUEVEDO. *Historia y Vida de Marco Bruto,* I Parte.
36 VILLEGAS. *Eróticas o amatorias,* Oda XXXV, 10-15.

Y como demostración evidente de que los españoles tenían ese amor a la Libertad, como uno de sus más profundos sentimientos, veamos lo que ocurrió con los vizcaínos:

> y dellos (de los godos), ni de los romanos, ni de otra república cristiana o gentil, no recibieron leyes, si no que vivieron siempre en las suyas propias y antiguas.[37]

> los años del Señor 870. Y en este nuevo año los vizcaínos levantaron por su señor y caudillo a don Zuria, nieto del rey de Escocia, y le dieron el título de señor, no absoluto ni soberano, sino con ciertas condiciones y capitulaciones.[38]

Las más importantes fueron:

> La primera que los señores futuros fuesen por vía de elección... La segunda capitulación fué que el futuro señor, antes de ser recibido, y obedecido por tal, hubiese de confirmar y jurar los antiguos fueros y franquezas, y que en el ínterin no se cumpliesen sus mandatos... La cuarta fué que el señor de Vizcaya no pudiese pedir, ni cargar, ni pretender pecho, ni tributo o servicio, uno ni ninguno... La sesta fué que la raíz del infazón fuese inconfiscable, aunque fuese por crimen *lesae majestais...* La octava, que también se añadió con los reyes de Castilla, que ningún vizcaíno por delito, *vel quasi,* pueda ser convenido ante los alcaldes del crimen, ni ante otras justicias del reino, salvo ante su juez mayor de Vizcaya... La décima, que el señor de Vizcaya no puede quitar, dar, ni acrecentar fuero, ley, ni privilegio, sino estando en Vizcaya y debajo del árbol de Garnica, en junta general, y con acuerdo de los vizcaínos.[39]

Estos Fueros recibieron ratificación de todos los reyes de Castilla, de Doña Isabel (14 de octubre de 1473), de Doña Juana (3 de abril de 1512) y de Felipe II (2 de febrero de 1575).

> Sabía maravillosamente las historias de su señorío de Vizcaya, y los privilegios de los vizcaínos, y la manera de hacer leyes y estatutos en el señorío, que no pueden ser sino debajo del árbol de Garnica, en junta general, y con acuerdo de los vizcaínos.[40]

> El que allí da frescura y sombra a un prado
> Es el árbol famoso de Garnica,
> A oir reales consultas enseñado,
>
> De extranjeros Pelasgos patria rica;
> Allí de un pie descalzo, otro calzado,

---

[37] LUJÁN DE SAAVEDRA. *Ob. cit.,* 2, II, 9.
[38] y [39] *Ibid,* 2, II, 9.
[40] *Ibid,* 2, II, 8.

Sus privilegios jura y ratifica
El que entra a ser señor, y de aquel modo
Cetro absoluto cobra y mando en todo.[41]

Esta es la tradición del célebre árbol de Guernica, cantado también por Tirso de Molina:

El árbol de Garnica ha conservado
La antigüedad que ilustra a sus señores,
Sin que tiranos le hayan deshojado,
Ni haga sombra a confesos ni a traidores.
En su tronco, no en silla real sentado,
Nobles, puesto que pobres electores,
Tan solo un señor juran, cuyas leyes
Libres conservan de tiranos reyes.[42]

Y este ejemplo de los Fueros españoles, citado sólo porque fueron los vascos los que menos se mezclaron con las razas que invadieron la península, siendo su idioma uno de los más antiguos del mundo, fué alabado por los demás pueblos hispánicos, que lo siguieron en escaso lapso.

Pero si cupiese, ¡aún! alguna duda, si alguien creyera que nuestros argumentos no se muestran lo suficientemente sólidos para ser admitidos sin discusión, bastará con que analice las pruebas que insertamos seguidamente. El enemigo máximo de la libertad es la tiranía: en el terreno político representan dos posiciones antagónicas e irreconciliables, y ambas ideologías han cubierto, en sus luchas, la Tierra de cadáveres y pueden ser aún origen de guerras apocalípticas.

El resultado de la tiranía es:

ver la justicia opresa, ver la república tiranizada, ver la mentira suelta, ver la verdad escondida, ver los satíricos que callan, ver los lisongeros que hablan, ver a los escandalosos ser señores, ver a los pacíficos ser siervos: sobre todo, y peor que todo, viven los malos contentos, los buenos descontentos.[43]

Y Fray Antonio de Guevara remacha los anteriores conceptos suyos, al decir:

Los tiranos ponen su derecho en las armas, y los justos no, sino en las leyes.[44]

---

41 VALBUENA. *El Bernardo* XVI.

42 TIRSO DE MOLINA. *La Prudencia en la Mujer,* I, I.

43 FRAY ANTONIO DE GUEVARA. *Reloj de Príncipes.*

44 FRAY ANTONIO DE GUEVARA. *Epístolas familiares,* LVIII.

El gran Quevedo, el poeta cumbre de las letras hispánicas, el hombre inquieto, el palaciego rebelde y uno de los escritores que más se acercaron al alma popular, denuesta de manera reiterada a los tiranos y al absolutismo político. Sus escritos se saturan del espíritu liberal español, humano y trascendente, que forjara la civilización de un mundo. Es interesante, pues, copiar algunas de sus diatribas:

> Aristóteles dice que es tirano quien mira más a su provecho particular que al común... El tirano, por miseria y avaricia, es fiera; por soberbia es demonio; por deleites y lujuria, todas las fieras y todos los demonios.[45]
>
> Los tiranos que ha habido, los demonios políticos que han poblado de infierno las repúblicas, han acostumbrado a los príncipes a no comer nada sin comerlo con vasallos. Todo lo guisan con sangre de pueblos.[46]
>
> Hay tiranos de dos maneras: unos pródigos de la hacienda suya y de la república, por tomarse para sí no sólo el poder que les toca, sino las leyes divinas y humanas. Otros son miserables en dar caudal y dineros, y son pródigos en dar de sí y de su oficio... La ley evangélica ha librado a las repúblicas de estos monstruos, que son el castigo de los reinos e imperios.[47]
>
> Es el tirano a todos los hombres aborrecible. El levanta sobre las columnas del miedo la máquina del Estado.[48]

Quedan, pues, retratados de mano maestra los tiranos. Claro que ningún opresor de pueblos se adjudica este repugnante nombre, y en la actualidad inventan denominaciones más o menos eufónicas, o se dejan llamar Caudillos, Salvadores de la Patria, o defensores o Paladines de tal o cual cosa. Pero, como dice el Evangelio, por sus obras los conoceréis. Cuando exista duda bastará analizar el origen de su poder y las facultades que se atribuyen: parece incuestionable en pleno siglo XX, que sólo la voluntad popular es fuente y origen de la soberanía, que se delega en una persona y en ciertos organismos para legislar y ejecutar las leyes. En las monarquías españolas medievales las Cortes tenían atribuciones que el Rey debía respetar, cumplimentando sus acuerdos, y aunque en muchas ocasiones

---

[45] QUEVEDO. *La hora de todos y la fortuna con seso.*

[46] QUEVEDO. *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor,* 2 parte, III.

[47] *Ibid,* 2 parte, IX.

[48] QUEVEDO. *El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi.*

el Rey hacía la Ley, era el primero que venía obligado a cumplirla. Y como el tirano, de manera clara o encubierta, viola la Ley cuando lo estima oportuno, tiene que impedir la protesta personal y colectiva, y eso sólo se logra a favor de la violencia.

Así, Alfonso X, el Sabio, rey de Castilla y León, escribe:

> tanto quiere decir tirano como señor cruel, que es apoderado de algún regno o tierra por fuerza, o por enganno o por traición: et estos tales son de tal natura, que después de apoderados. . .[49]

Y, aunque alarguemos un poco este escrito, copiaremos unas interesantes concepciones.

Dice el célebre historiador P. Mariana:

> Destruir la tiranía y librar los oprimidos es cosa muy honrosa.[50]

Este autor, en otro lugar escribe:

> Podrá el rey hacer por sí la guerra, administrar justicia, elegir jefes y magistrados, no derogar ni corregir leyes hechas en Cortes, a estas leyes está atenido como los demás hombres; y si por si acaso las quebranta y convierte en tirano, merece que se le prive del trono y aun de la vida.[51]

> De dos artes se vale para su conservación el tirano, del rigor y de la simulación. Cuando ejercita el rigor oprime o con muerte o con destierro los hombres de valor, virtud, letras y nobleza. Prohibe las juntas y congregaciones donde pueda el pueblo conferir su servidumbre y unirse para su libertad. Destierra las buenas artes y estudios, porque engendran ánimos generosos, que aspiran a la libertad. . . Esparce espías por el reino, que descubran los ánimos y conjuras. . . Cuando el tirano usa de la simulación se vale de artes opuestas a las del rigor. Afecta la piedad y la devoción con manifestaciones públicas. . . Se finge justiciero, afable, modesto en su grandeza y ostentación. . .[52]

esto escribió hace siglos Diego de Saavedra Fajardo.

> Los tyranos son tan malos, que las virtudes son su riesgo. Si prosiguen en la violencia se despeñan; si se reportan, los despeñan: de tal condición es su iniquidad, que la obstinación los edifica, y la enmienda los arruina,[53]

---

[49] Alfonso X. *Segunda Partida.*

[50] P. Juan de Mariana. *Historia de España.*

[51] P. Juan de Mariana. *De Rege et Regis institutione.*

[52] Diego de Saavedra Fajardo. *Introducción a la política del rey D. Fernando,* VIII.

[53] Quevedo. *Historia y Vida de Marco Bruto,* V.

dijo Quevedo, en otro escrito.

Fray Luis de León, abundando en los mismos principios, apuntó:

> Los reynos se acaban o por tiranía de los reyes, porque ninguna violencia es perpetua... [54]

Pero como el sátrapa sabe que es cierto el refrán de que "quien a hierro mata a hierro muere,[55] resulta que, para Fray Juan Márquez:

> Si el pueblo teme al tirano, también el tirano teme al pueblo. Siempre traen la muerte al ojo, como decía Elifáz, y en los oídos les está zumbando un sonido triste de amenazas; de noche les molestan sueños importunos, y no esperan que les ha de amanecer según ven el cuchillo cerca.[56]

Por eso Cervantes dice:

> Que alabes la libertad
> es muy justo, y razón tienes;
> mas mira que la mantienes
> sólo con la crueldad,
> y no es justo lo que ordenas
> querer sin ser ofendida,
> sustentar tu libre vida
> con tantas muertes ajenas.[57]

En una palabra, el tirano lo subordina todo a sus deseos, a sus caprichos, a sus apetitos, a veces inconfesables; y para justificar sus excesos y arbitrariedades invoca el santo nombre de la Patria, se envuelve en lo que hoy llamamos nacionalismo, e invoca la razón de Estado, bien definida por Quevedo:

> Tres actos hizo el demonio, fundador de la razón de Estado, en la misma razón... Tercera vez tentó por materia de Estado con la torre de Babel escalar el cielo... Tal fué el primer inventor de la razón de Estado y del duelo, que son los dos revoltosos del mundo.[58]

Recordemos la oración de Casio:

---

[54] FRAY LUIS DE LEÓN. *Nombres de Cristo,* II.
[55] CORREAS. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales.*
[56] FRAY JUAN MÁRQUEZ. *El Gobernador Christiano.*
[57] CERVANTES. *La Galatea,* VI.
[58] QUEVEDO. *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor,* 2, VI.

> Si Julio César se deja persuadir, temerario de la ambición y la soberbia, a ser tirano de su patria y cárcel de nuestra libertad.[59]

Y dejemos al ilustre señor de la Torre de Juan Abad que escriba las últimas palabras sobre el tema:

> Y con el nombre de tiranía irá vuestra memoria disfamando por las edades vuestros huesos, y en las historias serviréis de ejemplo escandaloso.[60]

Tras la libertad individual y política debemos analizar la religiosa. Aun hoy hay fanáticos que tratan de destruir a los mortales que no comparten su fe, y con el nombre de Dios en los labios, pero no en el corazón, persiguen con saña a personas por El creadas. Y hasta es posible que, tras sus plegarias, duerman en la noche pensando que hicieron una obra buena. Pero la tradición española es precisamente la opuesta, aunque otra cosa afirmen los creadores de su Historia Negra.

Antes de la invasión de los sarracenos, y una vez cristianizada la monarquía goda, convivían los devotos del Redentor y los judíos. Hay restos de sinagogas de aquella época en varias poblaciones de España. Los árabes que invadieron la península ibérica eran los más cultos del mundo musulmán, y así vemos que en el rescripto de Abdelaziz, hijo del conquistador Muza, se dice:

> No matarán, ni cautivarán, ni separarán de los cristianos sus hijos ni sus mujeres, ni les harán violencia en lo que toca a su ley (religión); que no serán incendiados sus templos. . .[61]

El mismo Abdelaziz "dejó a los españoles sus jueces, sus obispos, sus sacerdotes, sus templos y sus ritos", y se casó con Egilona, la viuda de D. Rodrigo sin obligarla a que abrazase el islamismo.

Así, pues:

> Es lo cierto que a los cristianos que se sometieron, que fueron los más, dejáronles el libre ejercicio de su religión y de sus ritos, y permitiéronles gobernarse por leyes y jueces propios, y conservar sus tierras y haciendas, si bien afectas a un tributo.[62]

---

59 QUEVEDO. *Historia y Vida de Marco Bruto,* I parte.

60 QUEVEDO. *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor,* 2, Prefacio.

61 LAFUENTE. *Historia General de España,* II, 4, II.

62 *Ibid,* II, 4, X.

Y la legislación del emir Ocba "igualó los tributos, sin distinción de orígenes o de creencias".[63]

Se puede objetar que esta tolerancia no era propiamente de los españoles, sino de los que invadieron su territorio nacional, y que los islámicos carecen de espíritu de proselitismo: se limitan a compadecer más o menos sinceramente, a los desgraciados mortales que no creen en las verdades reveladas por Mahoma. Y que por eso ni a los cautivos les molestaban por sus creencias:

> Y aun otra cosa, si adviertes,
> que es de más admiración,
> y es que estos perros sin fe
> nos dejen, como se ve,
> guardar nuestra religión.
> Que digamos nuestra misa
> nos dejan, aunque en secreto.[64]

Pero es que no sólo eran tolerantes los cristianos antes de la invasión sarracena, sino siempre. Hemos comprobado que en Zaragoza, y muchos años después de su reconquista, existían templos cristianos, mezquitas y sinagogas. Tras las expansiones territoriales logradas por Jaime I de Aragón y Fernando III, el Santo, de Castilla,

> los moros que quisieron permanecer en las provincias que uno y otro habían conquistado, profesaban las ciencias físicas y matemáticas, las buenas letras, la agricultura y las artes industriales; los judíos que vivieron bajo la dominación de aquellos soberanos, sobresalían en el estudio de la medicina y ejercitaban el comercio, que aumentan las riquezas y las comodidades de las naciones.[65]

Alfonso X, el Sabio, tuvo por colaboradores científicos a católicos, judíos y mahometanos. Y, para no citar más ejemplos, bastará con transcribir alguna de las capitulaciones de la rendición de Granada, que suponemos firmaron de buena fe, los reyes Católicos:

> Que ningún moro ni mora serán apremiados a ser cristianos contra su voluntad. . . . no les consentirán quitar (los reyes) sus mezquitas, ni sus torres, ni los almuedanes, ni les tocarán en los

---

[63] *Ibid*, II, 4, III.

[64] Cervantes. *Comedia famosa de los baños de Argel*, III.

[65] Moratín, Leandro F. *Orígenes del Teatro Español.*

habices y rentas que tienen para ellos, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están.[66]

Contra el espíritu de tolerancia que hemos glosado, puede argumentarse que en España tomó gran incremento la Santa Inquisición. No es nuestro propósito el adentrarnos ahora en tan apasionante tema. Pero, así y todo, haremos breves indicaciones. Es cierto que el tribunal fué creado en Cataluña y Aragón, y luego en Valencia y Mallorca, por Jaime I, como consecuencia de la infiltración de albigenses, que huían de la persecución de que se les hacía objeto en el sur de Francia; pero tras funcionar unos años, y aun con escasa actividad, cayó en desuso, hasta que fué resucitado por Fernando, el Católico.

En Castilla quiso implantarla San Fernando, quien encontró enorme resistencia en todas las clases sociales, y la libertad de expresión y de cultos fué total en aquellos reinos durante toda la Edad Media. Isabel I, contagiada por su marido y sus confesores de la idea de hacer la unidad religiosa, una vez lograda la política, accedió tras larga resistencia y numerosas vacilaciones a implantar el Santo Oficio en sus estados. Pero la verdad es que no adquirió fuerza hasta los reinados de la casa de Austria, primero, y de Borbón, después, en los que el espíritu tradicional de España quedaba velado y desvaído por los aires extranjeros.

Digamos, por fin, unas palabras acerca de los derechos que se reconocían a los indios del Continente recién descubierto. Y aquí brota de la pluma el nombre excelso de Fray Bartolomé de las Casas. Es curioso copiar el siguiente pasaje de la vida del benemérito fraile:

> Honrábase allí (en la Universidad) con un esclavillo indio que le servía de paje, y le había traído de América su padre Francisco de Casaus, que acompañó a Colón en su segundo viaje... Duróle poco, sin embargo esta ostentación juvenil, porque ofendida la reina Católica de que Colón hubiese repartido indios entre españoles ("¿quién dió licencia a Colón para repartir mis vasallos con nadie?"), mandó con pregón público y bajo pena de muerte que todos ellos fuesen puestos en libertad y restituídos a su país a costa de sus amos". Una vez en América, leyendo Casas el capítulo 34 del Eclesiástico: "juzgó al instante indigno de un cristiano, y mucho más de un sacerdote, enriquecerse a costa

[66] Luis del Mármol. *Rebelión y castigo de los moriscos de Granada,* I, 19.

del sudor y sangre de infelices condenados a trabajar para advenedizos que no tenían para ello otro derecho que la fuerza. Y yendo y viniendo con este pensamiento, se resolvió a resignar desde luego sus indios y su tierra en manos del Gobernador. Por otra parte: "La reina Isabel había ordenado desde el primer momento que los indios fuesen bien tratados, y con dádivas y buenas obras atraídos a la religión, castigándose severamente a los castellanos que los tratasen mal. . . que todos los indios de los españoles fuesen libres de servidumbre, y que no fuesen molestados de alguno, sino que viviesen como vasallos libres, gobernados y conservados en justicia, como lo eran los vasallos de los reinos de Castilla. En su testamento ordenó expresamente y encargó al rey su marido y los príncipes sus hijos: que no consintieran que los indios de las tierras ganadas y por ganar reciban en sus personas y bienes agravio, sino que sean bien tratados, y que si alguno hubiesen recibido que lo remedien.[67]

El resultado fué que el Emperador Carlos I de España y V de Alemania dictase una ley protectora de los indios, en Barcelona el día 20 de noviembre de 1542. Muchos pueblos colonizadores de antaño y de hogaño pueden aprender en providencias que tienen más de cuatrocientos años.

Parece, pues, demostrado que la Libertad que se canta en España en el medievo y en los siglos de oro, es la que hoy profesamos, quienes creemos que lo fundamental en la vida es el hombre, y lo secundario las instituciones que éste pueda crear.

Los elogiadores de la Libertad forman legión. Transcribiremos algunos bellos pasajes, comentándolos en forma somera.

El Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, uno de los forjadores del idioma, espíritu sutil, irónico y rebelde —que sufre prisión eclesiástica por sus mordacidades, pero que se mantiene firme y sereno, sin rectificar ni caer en claudicaciones cobardes—, escribe en la contestación que da Júpiter a las ranas que piden rey:

Quien tiene lo que l' cumple, con ello sea pagado,
Quien puede ser suyo, non sea enajenado;
El que non toviera premia, non quiera ser apremiado
Libertad é ssoltura non es por oro conplado.[68]

---

[67] Manuel José Quintana. *Fray Bartolomé de las Casas.*
[68] Arcipreste de Hita. *Libro del Buen Amor,* 206.

Lo que está de acuerdo con el proverbio latino: "Non bene pro toto libertas venditur auro".[69]

El Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, el criticador de las mujeres, escribió:

> el dicho del sabio: Quien pudiere ser suyo, non sea enagenado; que lybertad e frranqueza non es por oro conprado.[70]

El rey D. Pedro de Portugal, tiene esta galanura:

> Amad libertad, fuyd servidumbre,
> La qual si queredes ganar et hauer,
> Buscad al excelso luzero et lumbre
> De libertad vera, sin le offender.[71]

Pérez de Guzmán[72] al referirse al Conde D. Sancho III de Castilla, el que:

> Mandó que non pechasen
> Nin sin sueldo militasen

sentando las bases de unas libertades fundamentales: la de no pagar tributos por mandato condal primero, y luego real, sin acuerdo de Cortes, y el de no servir al Príncipe más que con retribución monetaria, dice:

> Si contiene en sí verdad
> Una palabra antiguada
> Que non es la libertad
> Por todo el oro comprada,
> Ved si debe ser loada
> Tal obra de los gentiles
> Que de rústicos e viles
> Los fizo gente esmerada.

Porque,

> es verdaderamente digno de atención y estudio, ver como las últimas capas sociales han ido mejorando progresivamente y pasando desde la condición de esclavos a la de siervos, después a la de solariegos, más tarde a la de vasallos, para llegar con el tiempo a ser todos ciudadanos libres.[73]

Alfonso Eanes do Cotón al quejarse de los abusos de autoridad de algún monterilla, escribe:

---

69 *Pandectas tit. de status libertais,* IV.

70 ARCIPRESTE DE TALAVERA. *Corvacho,* I, 4.

71 PEDRO DE PORTUGAL. *Coplas del Contempto del Mundo.*

72 PÉREZ DE GUZMÁN. *Loores de los claros varones de España.*

73 ZAMORA Y CABALLERO. *Historia General de España,* I, 25.

Pero xuro-vos que non sei
ben este Foro de León,
ca pouc'a que aqui cheguei,
mais direi-vos hua razón;
ha niña terra per boa fé
a toda muller que prenh'e
logo lle dizen con barón.[74]

Quizá de ahí se derivaron los refranes: "alcalde corajoso es éste, que a todas las damas prende",[75] y "corajoso alcalde es éste, que a todas las damas prende".[76]

En el Romancero hallamos uno de Bernardo del Carpio, muy interesante:

Los labradores arrojan
de las manos los arados,
las hoces, los azadones;
los pastores sus cayados;
los jóvenes se alborozan,
aliéntanse los ancianos;
despuéblanse las ciudades
y lugares comarcanos;
todos a Bernardo acuden,
libertad apellidando,
que en mermar las libertades
no tienen los reyes mando.[77]

Lo que recuerda aquel párrafo de Eiximenis:

Llegim que com la rei de Aragó en Pere digués a un servidor seu que lla va la llei on vol lo rei, respós un savi hom al rei, qui era present, e dix: hoc, mas no deu ésser rei qui no té la llei e no serve aquella.[78]

Hay, además, estos de autor anónimo:

¡Libertad preciosa y cara,
Mal haya quien no te busca![79]

Que es dulce la libertad
Y la esclavitud enorme.[80]

---

[74] ALFONSO EANES DE COTÓN. *Poesía Gallega Medioeval.*
[75] y [76] CORREAS. *Ob. Cit.*
[77] *Romances de Bernardo del Carpio,* 6.
[78] FRANCISCO EIXIMENIS. *Regiment de la cosa pública,* VIII.
[79] ROMANCERO DE DURÁN, 1365.
[80] *Ibid,* 642.

Lope de Vega, el gran poeta castellano, uno de los escritores más fecundos y elegantes de todos los tiempos, que recibió el título de "Fénix de los Ingenios", era también un adorador de la Libertad, como puede verse en los siguientes versos:

¡Oh, libertad preciosa
no comparada al oro
ni al bien mayor de la espaciosa tierra;
más rica y más gozosa
que el precioso tesoro
que el mar del sur entre su nácar cierra!
Con armas, sangre y guerra,
con las vidas y famas
conquistada en el mundo;
paz dulce, amor profundo,
que el mal apartas y a tu bien nos llamas:
en ti sola anida
oro, tesoro, paz, bien, gloria y vida.[81]

No sabes que la prenda más hermosa,
Pues comparado se le rinde el oro,
Pierdo en la libertad, y la preciosa
Patria, y a pique el virginal tesoro?[82]

Morir o dar muerte a los tiranos[83]

y libre del tirano,
tanto en cantar mi libertad recibo;[84]

se sobreentiende: contento.

El Marqués de Santillana, otro de los grandes valores literarios de Castilla, es también adorador de la Libertad y capaz de defenderla y de morir para no perder este sagrado derecho:

Difinida la porfía
de los dos que letigaron,
mis sentidos reposaron,
como nave cuando çia;
e entendí que me cumplía
el tal caso bien pensar
e morir e defensar
libertat que poseía.[85]

---

[81] Lope de Vega. *La Arcadia,* III.
[82] *Ibid,* VI.
[83] Lope de Vega. *Fuente Ovejuna,* III.
[84] Lope de Vega. *Barlán y Josafá,* I.
[85] Marqués de Santillana. *El Sueño,* 23.

Otro liberal de abolengo es nada menos que el héroe legendario: Rodrigo Díaz de Vivar.

> El Cid aparece entre los celajes, que todavía oscurecen la civilización de la Edad Media, cual símbolo glorioso de las libertades y de la independencia castellana, y el héroe de la religión y de la patria.[86]

Florián dice:

> quiero más pobre libertad que rica prisión.[87]

Para Cervantes, cuyo sentimiento liberal quedó ya expuesto, el enemigo de la Libertad es el dinero, sentando un principio que hoy llamaríamos económico o social:

> Entonces libertad dulce reinaba
> y el nombre odioso de la servidumbre
> en ningunos oídos resonaba.
> Pero después que sin razón, sin lumbre,
> ciegos de la avaricia los mortales,
> cargados de terrena pesadumbre,
> descubrieron los rubios minerales
> del oro que en la tierra se escondía,
> ocasión principal de nuestros males,
> éste que menos oro poseía,
> envidioso de aquél, que con más maña,
> más riquezas en uno recogía,
> sembró la cruda y la mortal cizaña
> del robo, de la fraude y del engaño,
> del cambio injusto y trato con maraña.[88]

El autor del D. Quijote apócrifo, el que ocultó su verdadero nombre detrás del pseudónimo de Avellaneda, dice:

> ¿No sabéis, señor, que la cosa más preciosa que el hombre posee es la libertad, y que vale más, como dice el poeta, que todo el oro que la Arabia cría?[89]

Mateo Alemán también pone a la Libertad por encima de todas las riquezas de la tierra:

> Libre me vi de todas estas cosas, a ninguna sujeto, excepto a la enfermedad, y para ella ya tenía pensado entrarme en un

---

[86] De la Rada. *Mujeres célebres de España y Portugal,* selección I.

[87] Florian. *Comedia llamada Florinea,* XV.

[88] Cervantes. *Comedia llamada trato de Argel,* II.

[89] Avellaneda. *Don Quijote,* XV.

hospital. Gozaba de florida libertad, loada de sabios, deseada de muchos, cantada y discantada de poetas, para cuya estimación todo el oro y riquezas de la tierra es poco precio.[90]

El ilustre fraile Gracián, uno de los pensadores más profundos de España, pone en su célebre obra *El Criticón,* la siguiente frase:

La libertad. Gran cosa aquella de no pender de la voluntad ajena, y más de un necio, de un modorro, que no hay tormento como la imposición de hombres sobre las cabezas.[91]

Fray Téllez, que inmortalizó el pseudónimo de Tirso de Molina, dice a este propósito:

Alma, la herencia mayor
de vuestra felicidad
se cifra en la libertad
que es de infinito valor.[92]

Volvamos a espigar en las obras de Quevedo y encontraremos cosas tan interesantes como estas:

No he de callar, por más que con el dedo,
Ya tocando la boca, o ya la frente,
Silencio avises, o amenaces miedo.
¿No ha de haber un espíritu valiente?
¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?
¿Nunca se ha de decir lo que se siente?
Hoy sin miedo que libre, escandalice,
Puede hablar el ingenio, asegurado
De que mayor poder le atemorice.
En otros siglos pudo ser pecado
Severo estudio, y la verdad desnuda,
Y romper el silencio el bien hablado
. . . .
Y aquella libertad esclarecida,
Que en donde supo hallar honrada muerte,
Nunca quiso tener más larga vida.[93]

Vasallos doctos, más conspiran que obedecen. . . en sabiendo que es libertad, la desean.[94]

---

90 MATEO ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache,* I, 2, V.
91 GRACIÁN. *El Criticón,* I, 13.
92 TIRSO DE MOLIAN. *Cigarrales de Toledo,* Introducción.
93 QUEVEDO. *Parnaso Español,* Musa II, 4.
94 y 95 QUEVEDO. *La hora de todos y la fortuna con seso.*

La pretensión que todos tenemos es la libertad de todos, procurando que nuestra sujección sea a lo justo, y no a lo violento; que nos mande la razón, no el albedrío; . . .que seamos cuidado de los príncipes, no mercancía; y en las repúblicas compañeros, no esclavos; miembros, y no trastos; cuerpo, y no sombra.[95]

Pues si no puede ser buen rey (imitador del verdadero Rey de los reyes) el que no diere a los suyos salud, vida, ojos, lengua, pies y libertad, ¿que será el que les quitase todo esto? Será sin duda mal espíritu, enfermedad, ceguera y muerte.[96]

Y llega el ilustre poeta a una afirmación antimonárquica, que asombra por su claridad y por la época en que se escribió:

Son incompatibles la libertad y el principado: o no se hallan jamás juntos, o no duran.[97]

Ercilla fundamenta la rebelión de los araucanos en deseo de Libertad:

Que la fama en mil años alcanzada
Aquí perece y todos vuestros hechos.
La fuerza pierden hoy jamás violada
Vuestras leyes, los fueros y derechos:
De señores, de libres, de temidos,
Quedáis, siervos, sujetos y abatidos.[98]

Calderón de la Barca, que sobresale entre los poetas castellanos, tenía que ser también un devoto de la libertad, como se ve en los siguientes versos:

¿Qué ley, justicia o razón
Negar a los hombres sabe
Privilegio tan suave,
Excepción tan principal,
Que Dios le ha dado a un cristal,
A un pez, a un bruto y a un ave? [99]

Hermanos de otros en los que la individualidad del hombre se marida con la defensa de su honor:

CRESPO.—Dando muerte a quien pensara
Ni aún el agravio menor...
D. LOPE.—¿Sabéis, vive Dios, que es
Capitán?

---

[96] QUEVEDO. *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor,* 2 parte, IV.

[97] QUEVEDO. *El Rómulo, etc.*

[98] ERCILLA. *La Araucana,* III.

[99] CALDERÓN DE LA BARCA. *La vida es sueño,* I, 2.

CRESPO.—Sí, vive Dios;
Y aunque fuera el General,
En tocando a mi opinión
Le matara.

D. LOPE.—A quien tocara,
Ni aún al soldado menor,
Sólo un pelo de la ropa,
Viven los cielos que yo
Le ahorcara.

CRESPO.—A quien se atreviera
A un átomo de mi honor,
Viven los cielos también,
Que también le ahorcara yo.

D. LOPE.—¿Sabéis que estáis obligado
A sufrir, por ser quien sois,
Estas cargas?

CRESPO.—Con mi hacienda,
Pero con mi fama, no.
Al rey, la hacienda y la vida
Se ha de dar; pero el honor
Es patrimonio del alma,
Y el alma sólo es de Dios.

D. LOPE.—¡Vive Cristo, que parece
Que vais teniendo razón!

CRESPO.—Sí, vive Cristo, porque
Siempre la he tenido yo.[100]

Hay refranes, que resumen la sabiduría popular, que abundan en los conceptos apuntados. Anotaremos: "más quiero libertad con pobreza que prisión con riqueza",[101] o "más quiero libertad con pobreza que prisión rica; [102] "la libertad no tiene precio"; [103] "quien tiene libertad y vive saludable, está rico y no lo sabe".[104] El movimiento de las Comunidades de Castilla, que defendía las libertades municipales, fué muy popular, por eso quedó el refrán: "¡Viva Juan de Padilla, que quita los pechos de Castilla!" [105] Parece que un labriego tenía obligación de pagar el tributo de un huevo a un fidalgo y al pedir que se lo perdonase respondió éste: "no es por el güevo, sino por el

[100] CALDERÓN DE LA BARCA. *El Alcalde de Zalamea,* I, 18.
[101], [102] y [103] CORREAS, *Ob. Cit.*
[104] y [105] RODRÍGUEZ MARÍN. *12,600 refranes más.*

fuero",[106], [107], [108]; pero lo cierto es que quedó como sentencia en pro de quien defiende su libertad y sus derechos.

Porque la Libertad hay que saber conquistarla y tener el coraje de defenderla:

> En la vida humana no hay otra igual riqueza como es la libertad; mas junto con esto no hay cosa más peligrosa que es ella, si no la saben medir, y no todas veces della usar. La libertad hase de ganar, procurar, negociar, comprar, amparar y defender; mas junto con esto amonesto y aconsejo, y aun aviso al que la tuviere, no use della cuando se lo rogare el apetito, sino cuando le diere licencia la razón.[109]

> Si la libertad lloráis,
> Ojos que perdido habéis
> aunque más lágrimas déis,
> en vano las derramáis;[110]

porque no se debe gemir como Boabdil el Chico, sino luchar para reconquistar el bien perdido.

Queda, pues, claro el concepto que tratábamos de demostrar y que se expresa con claridad y concisión por Pellicer Osau:

> Los estados del gran rey de España tuvieron su origen más de repúblicas que de dominios de príncipe absoluto, según sus antecesores se llamaban y deseaban ser. Sus vasallos así lo entendieron porque entre sus abuelos y los reinos capitularon leyes y forma de regimiento. De suerte que eran absolutos en la ejecución dellas, mas no en alterarlas.[111]

> En el punto que un hombre pierde la libertad, no es señor de sus acciones[112]

y esa libertad es necesaria para que

> siendo la voz del pueblo, como dicen, la de Dios,[113]

pueda ejercer sin trabas las funciones de delegar el poder en las personas que deban gobernarlo.

---

106 Correas. *Ob. Cit.*
107 Cejador. *Comentarios al Libro del Buen Amor.*
108 Quevedo. *La Rebelión de Barcelona.*
109 Fray Antonio de Guevara. *Epístolas Familiares,* XVIII.
110 *Vida y hechos de Estebanillo. . .* IX.
111 Pellicer Osau. *Introducción a la Historia de Felipe IV.*
112 Esquivel. *Vida de Marcos Obregón,* 2, VIII.
113 Luna. *Lazarillo de Tormes,* II, 3.

Los reinos de Aragón, Cataluña, Valencia y Mallorca, unidos en la mayor parte del medievo adoptaron como enseña las cuatro barras rojas, sobre fondo amarillo: el rojo de rebeldía, sobre el oro del honor. Castilla paseó por el mundo su estandarte morado símbolo de la Libertad. Cuando en España se suprimieron los *obstáculos tradicionales* se suprimió de la bandera monárquica una franja roja y se substituyó por otra morada. Al otear en los clásicos nos encontramos con estos versos de Lope de Vega, que pudieran llamarse precursores:

> Con la manzana hermosa,
> de gualda y roja sangre matizada,
> y de color de cera
> la cermeña olorosa
> tengo, y la endrina de color morada.[114]

España es de tradición liberal, y hasta, si confrontamos fechas, el primer país del mundo que legisló reconociendo los que, luego se llamaron por los revolucionarios franceses, "Derechos del Hombre y del Ciudadano". Pero el desarrollo de este tema habrá que dejarlo para mejor ocasión.

Hemos querido fundamentar nuestra tesis en citas de los clásicos, que por descubrir los anhelos y sentimientos de su época, tienen quizá más valor que los documentos históricos y desde luego muy superior a la opinión personal de quienes se dedican a estudiar el pasado. Y parece que el aserto ha quedado bien probado: el concepto liberal de España, de la España auténtica e inmortal, de la que no había recibido dinastías extrañas y concepciones políticas que le eran ajenas, es indudable en lo individual y en lo colectivo. Por eso, por tal encendido cariño a la Libertad, y a pesar de la vigorosa personalidad de sus naturales, se pudo hacer en la colonización ese milagro único del mestizo y la formación de los grupos criollos, que heredaron de sus ancestros el germen rebelde que llevó a la Independencia de sus Patrias.

Todo lo demás es en España sobreañadido, pegado, no natural. La Humanidad describe, con excesiva frecuencia, curvas en su camino; y aunque se haya podido inventar el refrán de que "libertad pide el malo, y el bueno justicia",[115] hemos vis-

---

114 Lope de Vega. *La Arcadia,* III.

115 Correas. *Ob. Cit.*

to que antes, como ahora, lo mejor de España, sus auténticos valores, son quienes saben interpretar el sentir popular y mantienen firmes el amor a la Libertad, a la que han elevado un altar en su pecho, para contemplarla con devoción y defenderla con arrojo, cual cumple a la convicción más arraigada y esclarecida.

"LA CIVILIZACION MAYA", DE MORLEY

El Fondo de Cultura Económica ha editado *La Civilización Maya,* libro extraordinario que no es más que la traducción al español, de la obra inglesa escrita por el Dr. Sylvanus G. Morley, el más indicado, creo yo, para describir el panorama de la excelsa cultura maya, cuyos méritos apenas comienzan a reconocer verdaderamente los pueblos que hoy ocupan el territorio que fué teatro de su origen, su desarrollo, su apogeo y su muerte. He dicho libro extraordinario, no perfecto, ya que puede uno señalar en él ciertas omisiones y uno que otro lunar. Y también, porque el traductor, licenciado Adrián Recinos, distinguido diplomático y literato guatemalteco, no estuvo a la altura de su papel, por más que, me apresuro a declararlo con toda franqueza, hizo cuanto pudo por conservarnos los conceptos prístinos y el sabor original de la gran obra de Morley, cuyo título, "The Ancient Maya", fué trocado por el de *La Civilización Maya,* probablemente para no duplicar el de la obra que dirigí y que El Colegio de México imprimió a su costa el año 1941, bajo el nombre de "Los Mayas Antiguos". Tengo para mí que si se hubiera escogido un traductor algo más enterado que el ilustre licenciado Recinos de la terminología mayista, y un poco más cuidadoso de la autonomía de nuestra lengua, la traducción ganara en calidad. Mas así como está, se deja leer, pues no pienso que altere en lo fundamental las ideas del glorioso autor.

El Maestro de Mayismo

Durante 42 años, éste ha estudiado, recorrido de un lado a otro y explorado, la zona maya, es decir, la Península de Yucatán íntegra y esa angosta faja de tierra, mayormente montañosa, que une aquélla por el suroeste, con el cuerpo de la República Mexicana y por el sureste con la América Istmica. A esa comarca, gloriosa por más de un concepto, le ha arrancado Morley secretos preciosos, en algo más de 28 expediciones heroicas. Allí ha dejado buena parte de su vida. Y en cambio, ha encontrado ciudades ilustres —Uaxactún (Uashactún) entre ellas— y monumentos cuyas inscripciones aclaran importantes períodos

de la historia de los mayas. Durante diecisiete años dirigió la exploración de Chichén, la ciudad sagrada, por cuenta de la Institución Carnegie de Washington. Y nadie conoce mejor que él las demás urbes mayas, como Copán, la "Alejandría del Nuevo Mundo", a la cual dedicó uno de sus mejores libros; como Quiriguá, cuya Guía, hecha por el mismo investigador, es un dechado de claridad, de buena doctrina y de información oportuna; como Uxmal (Ushmal), Yucatán, a la cual dedicará otra Guía; como la fastuosa Calakmul, rica en obeliscos, hoy día envueltos por una vegetación salvaje en los confines de Campeche, y como docenas de otros de los 354 ó más sitios arqueológicos que guardan reliquias de los mayas.

Un libro magnífico

SIENDO, pues, a la vez espectador, autor y actor del admirable drama que representa la investigación de la cultura maya, y disfrutando, además, de un talento clarísimo y profundo y de una asombrosa facultad de exposición, Morley tenía que escribir un libro magnífico. Consta *La Civilización Maya* de 501 páginas de texto, aunque su numeración llega a 509, más 65 de bibliografía e índices, con 12 tablas utilísimas y, cosa digna de la mayor alabanza, con 95 láminas y 57 figuras estupendas, o sea un total de 152 estampas —se aprovecharon los grabados de la edición inglesa— que hacen del libro no sólo uno de los mejor ilustrados que han salido de las prensas mexicanas, sino también un catálogo inapreciable de antigüedades mayas. Morley repartió su texto, redactado lúcida y magistralmente, como siempre —como aquél en que explicó, hace 31 años, los jeroglíficos de la Serie Lunar Maya, cuando eran para la ciencia otras tantas urnas de secretos en 17 capítulos, numerados a la vieja usanza de las inscripciones *normales* mayas, es decir, con barras (que representan cinco unidades) y puntos (cada uno de los cuales está por una unidad). En esas 501 páginas de texto, el Dr. Morley hace caber el prodigioso panorama de una cultura a la cual le calcula un plazo de vida de cerca de 5,000 años, es decir del año 3,000 antes de Cristo, al 1697 después de Cristo, fecha hipotética la primera, rigurosamente histórica la segunda, como que señala el acto final de la Tragedia Maya: la conquista de Tayasal, del lago Petén Itzá, por las mesnadas de don Martín de Ursúa, gobernador de Yucatán, en el fatídico Katún 8 Ahau (Ajau).

Los mayas a la cabeza

COMIENZA *La Civilización Maya* por describir el país maya, que divide en tres partes: a) Los altos de Guatemala y el oeste de Honduras; b) Las tierras bajas del Petén, los valles circundantes y la parte meridional de la Península de Yucatán y c) La parte septentrional de este procurrente. En ese territorio se desarrolló la cultura de los mayas, a quienes, dice Morley, "podemos aclamar, sin temor de contradicción efectiva, como el pueblo indígena más brillante del planeta". Allí se desarrolló, durante cerca de 2000 años —300 antes de Cristo a 1697 de nuestra era— la historia maya, "prácticamente sin influencia del mundo externo", como producto del "genio propio del pueblo maya", al cual, declara otro gran investigador, el doctor John E. Teeple, ninguno de los pueblos de Europa contemporáneos suyos pudo comunicarle ciertos conocimientos científicos que poseía, por la sencilla razón de que esos pueblos no los tenían. No olvida Morley ningún rasgo esencial, ni siquiera deja de consignar ninguno de importancia mediana en su descripción de la cultura maya, la cual tuvo por manifestaciones sobresalientes, dice, una escritura jeroglífica y una cronología pasmosas, una arquitectura de piedra que se caracterizó por la bóveda falsa o salediza, una escultura de piedra, individual y un arte cerámico peculiar.

Biografía de una cultura

LA sabia pluma de Morley describe luego, con su claridad característica: el tipo físico de los mayas y sus rasgos psicológicos, el origen de la civilización, la cronología, obra maestra del genio humano, la erección de estelas o monolitos esculpidos, fatigosa y heroica obra que abarca un período de once siglos, las fronteras y épocas de las divisiones de la historia maya, o sean el Imperio Antiguo y el Imperio Nuevo, conceptos que, se adelanta a decir, no son políticos sino culturales, lo cual nos reconcilia en parte con esta división suya. Luego explica la probable colonización de Yucatán, y procura poner de acuerdo los datos que nos comunica el Padre Lizana, con los testimonios de la arqueología; a continuación resume la historia antigua de Yucatán, con su Triple Alianza —Uxmal, Chichén y Mayapan— y su desintegración, seguida por la conquista. Le merece atención especial el origen del maíz, problema máximo de América y sustento *y* base de la civili-

zación maya, y luego entra en el gran capítulo de las inscripciones y la cronología, la numeración, la astronomía, los dos cómputos de fechas, —la Cuenta Larga y la Cuenta Corta—, el cómputo de las lunaciones y las correcciones calendáricas. En otros capítulos habla de los códices y las crónicas mayas, de los observatorios astronómicos y la organización arquitectónica de las ciudades, las cuales divide en cuatro grupos, según su importancia. Describe luego las urbes principales, no menos de 16, entre las cuales pone a la inmensa Tikal y a Uaxactún (Uashactún) la antigua; a Palenque y Yaxchilán, las artistas, ciudades cuya posesión debería llenar de emulación y gratitud a los mexicanos; a Chichén, a Cobá, la lacustre y a Kabah, la decadente.

Artes de gran aliento

LA arquitectura le merece a Morley una descripción relativamente detallada, la cual abarca desde el primer vagido —la Pirámide E VII-Sub, de Uaxactún, tal vez construída en el siglo II de Cristo—, hasta los edificios más preciosos, como la Casa del Gobernador, de la yucatanense Uxmal. El doctor explica el desarrollo de la bóveda falsa maya en sus tres períodos y describe las construcciones y las divide en 20 grupos, desde los templos-pirámides, hasta los puentes y acueductos, pasando por los baños de vapor, las plataformas de baile, las portentosas escaleras jeroglíficas y los arcos. Le toca luego su turno a la escultura, que alcanzó cumbres de perfección, e ilustra esta parte de su trabajo, con un cuádruple y hermoso dibujo del artista Jean Charlot, dibujo que es una de las ilustraciones más meritorias de la obra. Y para no dejar incompleto el cuadro, habla Morley del grabado en madera, del cual contenía Tikal muestras espléndidas, y del modelado en estuco y arcilla, el primero de los cuales ha dado gloriosa fama a nuestra Palenque. La cerámica está descrita en sus fases principales, inclusive la artística de los vasos pintados, obras maestras del genio maya. Capítulo importante es el de las pinturas, el cual menciona inclusive los últimos frescos hallados: los de Bonampak, Chiapas. El arte lapidario detiene algo al autor, quien describe los jades más preciosos, desde la antiquísima Placa de Leyden, que ostenta una fecha tal vez equivalente al año 320 de nuestra era, hasta el de Teotihuacán, maya también. Las obras de mosaico, las de metal (escasas por cierto) las de pedernal y las de plumas, ocupan el último capítulo descriptivo: el 16º

Valoración de la cultura maya

DEBO hacer hincapié en que en el examen y discusión de todas estas artes, utiliza Morley los ejemplares conocidos más característicos y más hermosos, y cuando no los hay, el testimonio de los monumentos, lo cual da subido valor documental y científico a una obra que, a todas luces, fué concebida como libro de divulgación, esto es, adecuado para ofrecer un cuadro de la civilización maya, al común de los lectores. Lo que quiere decir —y esto habla muy alto de la capacidad del arqueólogo— que su pluma se excedió a pesar suyo. El último capítulo —el 17º— lleva por título: "Examen Crítico de la Civilización Maya" y juntamente con dos apéndices, redondea la obra. En él valoriza el autor esa cultura, comparada con su punto de partida y arguye que la transición del salvajismo a la civilización está señalada por estos cinco jalones: el dominio del fuego, la invención de la agricultura, la domesticación de animales, los instrumentos de metal y el principio de la rueda. Los mayas, dice, sólo tenían colocados los dos primeros; "Los antiguos egipcios, caldeos, babilonios, asirios, persas y chinos, los fenicios, etruscos, griegos y romanos, poseían completos estos cinco auxiliares de la civilización". Lo mismo ocurría con los khmers, de Cambodia y los constructores de los templos de Java cortados en la roca. Lo que quiere decir que todos llevaban ventaja a los mayas, y que por tanto, la civilización que éstos crearon fué la más meritoria.

Los mejores de América

EL autor compara luego a los mayas, con tenochcas y peruanos, y encuentra que los primeros se llevaron la palma en arquitectura, escultura, pintura, y mayormente, en escritura, astronomía, aritmética, cronología y compilación de hechos históricos. Los incas les superaron en la construcción de caminos, y tal vez en la cestería, las telas y la organización política. Los tenochcas y algunos pueblos preaztecas les dejaron atrás en organización política, arte plumaria y, parcialmente, en el tallado de piedras duras, menos el jade, que los mayas trabajaron como los mejores.

Y ahora entramos en la crítica de esta gran obra, que llega en el momento oportuno para ayudar a difundir entre nosotros —en cierto modo epígonos de los mayas— el conocimiento y el amor por su prodigiosa cultura. Morley trata los problemas fundamentales que suscita

el fenómeno maya: ¿De dónde vinieron los mayas? ¿Cuándo? ¿Cuál fué la base y cuál la cuna de su civilización? ¿Cuáles fueron sus principales proezas culturales? ¿Por qué abandonaron sus ciudades en el siglo X —hacia el año 987 quizás— y suspendieron esa lucha milenaria que dió al mundo una de sus culturales mejores? Los mayas, contesta, vinieron del noreste de Asia: así lo indican su mancha mongólica, su pliegue mongólico del párpado superior y sus líneas palmares (los dermatoglifos palmares), que son semejantes a los de los chinos. Aunque algunos de los americanistas admiten que nuestros mayas vinieron del Asia, conviene decir que tal vez Morley exagera el valor probatorio de la mancha mongólica, la cual, dicen los antropólogos, no es signo muy seguro de calificación étnica. No indica el doctor cuándo llegaron los mayas, pero entiende uno que fué antes del año 3,000 anterior a Cristo, época que escoge Morley como principio aproximado de la cultura maya. Y claro es que dada la condición de nuestros conocimientos, no hay que pensar en contestar con exactitud la pregunta.

La tesis ulmequista

CUANDO sí derrocha precisión es al señalar la parte central y septentrional del Petén, Guatemala, y más limitadamente, la región de Tikal y Uaxactún (Uashactún), como cuna de la civilización maya. Y de esa manera, contradice formalmente la tesis mexicana, formulada y sustentada en los últimos años por un puñado de investigadores —Alfonso Caso, Miguel Covarrubias, Wigberto Jiménez Moreno, Enrique Juan Palacios— según la cual la gran cultura ulmeca "que encontramos en niveles antiguos, es sin duda, madre de otras culturas, como la maya. . ." Esta tesis juzga que el punto de difusión de la cultura ulmeca fué la parte meridional de Veracruz.

No, decididamente, para el doctor, la tesis es errónea, porque según él, la cultura maya no vino del país ulmeca, sino que se desarrolló en el Petén. Como lo prueban concurrentemente, dice, la epigrafía, el arte, la arquitectura y la cerámica. La epigrafía, porque las fechas mayas más antiguas que conocemos —arguye— o sean las de la Placa de Leyden y la Estela 9 de Uaxactún, correspondientes, respectivamente, a los años 320 y 328 de nuestra era, fueron grabadas en Tikal y Uaxactún; el arte, porque la evolución de la estatuaria en esta última ciudad, indica allí un desarrollo de lo más primitivo a lo más refinado; la arquitectura, porque precisamente en Uaxactún se descubrió la cons-

trucción maya más antigua que se conoce, o sea la Pirámide E-VIII Sub, y la cerámica, porque la alfarería "pre-maya" más vieja, la Mamom, que existió antes que la arquitectura, fué hallada también en Uaxactún.

La respuesta mexicana

ESTE cúmulo de pruebas impresiona a cualquiera. Pero si uno examina un poco ciertos puntos relacionados con las exposiciones de los arqueólogos mexicanos, hechas en la Asamblea de Mesa Redonda reunida en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, el año 1942, las cosas cambian de fisonomía. Y cambian algo más si observa que el Dr. Morley parece haberse empeñado en proscribir toda mención a lo ulmeca, ya que su extenso libro sólo contiene una vez el adjetivo *ulmeca* y que, por añadidura, el docto arqueólogo no reconoce explícitamente, como debiera, que la Estatuilla de Tuxtla, que él tiene por "no-maya", es *ulmeca* para todo aquél que haya examinado las características de las reliquias de esa cultura. Los hechos a que me refiero son, principalmente: que en niveles muy profundos —esto es, correspondientes a épocas remotas— del país maya, se han encontrado obras ulmecas: ejemplos: a) dos estatuas antropomorfas halladas bajo los cimientos de las Estelas 4 y 5 de Copán, estatuas de las cuales se conserva todavía una en esa ciudad, que examiné el año pasado cerca de la Estela 5; b) una preciosa estatuita de jade, que fué descubierta bajo la escalera que conduce al Templo A-XVIII de Uaxactún, en 1937; Morley declara en su libro, que se trata de una pieza hecha por los mayas, cosa que no puede aceptar quien conozca someramente siquiera la estatuaria ulmeca; esa figura es ulmeca por los cuatro costados, como lo indican su perfecta y paradisíaca desnudez, sus ojos y boca, rectangulares, su cabeza, que tiende a ser piriforme, y el esgrafiado de motivos rectangulares que lleva arriba del ojo derecho. Pero hay más, si hemos de creerle a Covarrubias —y pienso que debemos hacerlo—: los mascarones que adornan el prodigioso monumento más antiguo de los mayas —la Pirámide E-VII-Sub—, el primer débil pero armonioso grito de la arquitectura maya, tiene rasgos ulmecas.

Los ulmecas, civilizadores

HAY todavía otros hechos, si no probatorios, sugestivos, a saber: que tienen la boca atigrada de muchas piezas ulmecas, los mascarones de Chac del altar de Piedras Negras (Covarrubias) y que contamos

con pruebas fehacientes de que la influencia ulmeca se derramó por la costa del Pacífico hasta Guatemala, El Salvador y Nicaragua (Península de Nicoya). También puede uno citar la circunstancia de que tanto ulmecas como mayas solían relacionar siempre sus estelas, con altares (Orellana), y otra más, señalada por Caso: que aun en obras mayas relativamente recientes, aparecen personajes que tienen el tipo ulmeca, según ocurre en la Tribuna Monumental de Copán, donde las dos estatuas que llevan en la mano una como antorcha con el signo Ik inscrito (espíritu, soplo, viento), se distinguen notablemente del tipo maya.

Por mi parte, me gustaría recordar un hecho y consignar otro: que al parecer, las reliquias ulmecas no acusan influencias extrañas, si exceptuamos las que pudieran denunciar las relaciones que guardan con la cerámica arcaica (tipos de figuritas D y A), y que los mayas, como los ulmecas, fueron insignes talladores de la jadeíta, desde una antigüedad muy remota.

El Dr. Morley se explaya al tratar de las proezas de la cultura maya, y hace bien. Puede uno enumerarlas en pocas palabras: mil años antes que los hijos de la mística India, los mayas inventaron la numeración de posiciones y el concepto del Cero, hecho genial si los hubo; que cerca de 2,000 años antes que la generalidad de los europeos occidentales, usaron ese invento; que crearon un calendario tan exacto, o más, que el Gregoriano, y eso, muchos siglos antes que Europa hiciera la reforma calendárica que todavía usamos; que el calendario maya es *infinitamente* más regular y armonioso que el nuestro, que nos trae a mal traer, y que hace años queremos reformar, sin acertar a hacerlo; que fijaban rigurosamente sus fechas en relación con una Fecha Cero más inmutable que la nuestra; que los hijos de Itzamná medían la revolución de la Luna con mucha aproximación y calculaban con una mayor el movimiento aparente del Sol; que calculaban de antemano las fechas de los eclipses y que conocían los movimientos de algunos planetas, sobre todo, de Venus.

Maravilla de eficacia

Y aun hay más: los peritos del Departamento de Agricultura de Estados Unidos que estudiaron la agricultura maya, reconocieron, después de examinar el método maya —usado hoy día como hace miles de años y aceptado por los españoles— que el sistema agrícola maya no po-



Algunas de las estelas de la Plaza Mayor de la Acrópolis de Copán, Honduras.



Personaje de una de las estelas más hermosas de Copán, Honduras.

dría superarse "ni con toda nuestra maquinaria agrícola moderna". Alabanza más resplandeciente no puede uno hacerla de un pueblo.

Mi deber de crítico me obliga a señalar algunos lunarcillos de la obra original y la traducción.

Consiste uno, en que a veces, el arqueólogo se contradice, como cuando afirma que la escritura maya es completamente ideográfica, cosa exagerada, y páginas adelante dice que tiene algo de fonética. En otro pasaje declara que es desconocido el significado de los Jeroglíficos X y B de la Serie Lunar, cosa que se acerca a la verdad, pero que no puede uno aceptar en su valor nominal, porque estudios hay que tal vez descorran siquiera en parte mínima, el velo de misterio que encubre el significado de esos signos. Tampoco parece muy acertado el reproducir, sin modificación esencial, figuras que el mismo Morley publicó desde 1915, como la de la Estela J de Copán, que el libro nuevo considera como decorada con glifos dispuestos en forma de tejido de estera, cosa que no podemos aceptar quienes hemos estado ante el monumento y hemos reconocido la necesidad de corregir la interpretación original (parece que hay que suponer la existencia de dos tejidos).

Calidad de la traducción

Cuanto al traductor, Excelentísimo Lic. Recinos, alteró en ocasiones los nombres técnicos españoles aceptados ya en arqueología maya. Por eso tropieza en la página 303, pues se alarga innecesariamente al dar el equivalente de Calendar Round como "La Rueda o Ciclo Calendario", con lo cual peca no poco, pues convierte arbitrariamente un substantivo, en adjetivo, cuando hubiera sido más fácil traducir "La Rueda de Calendario", como lo hacen quienes han escrito de estos asuntos en español (Palacios, Martínez Hernández, Pavón, Abreu, Escalona Ramos, Berlín, Lizardi, etc.) A mayor abundamiento, deja sin traducir términos como "plumbate", que los arqueólogos mexicanos dan por "plomiza" (una clase de cerámica) y apenas traduce otros, como "fine orange" aplicado a la cerámica llamada "anaranjada fina". Otro defecto que advierto en la traducción es que propende a dar por agudas ciertas voces mexicanas hermosamente graves, como Acalan, que convierte en Acalán. Pero lo peor es que por lo menos una vez comete el error de hacer una traducción servil e impropia; ello ocurre cuando da como equivalente de "monumental activity", las palabras "actividad monumental", siendo que lo que el autor quiso decir y dijo con el

consabido laconismo de su lengua, fué: la actividad consistente en construir monumentos, o dicho con menos llaneza y menos impropiedad: la construcción de monumentos. En otras ocasiones, un solecismo como el que comete uno al cambiar una preposición —por ejemplo, consistir *de,* en lugar de consistir *en*— le causa un sobresalto al lector que estima en algo la pureza relativa de su española lengua. Finalmente, los impresores también echaron su cuarto a espaldas y alteraron 3 fechas mayas de la Tabla 3, estamparon en la Tabla 11 un 388 por un 328 y dieron la figura número 34, por figura 31.

Mas contemplada la obra a la distancia debida, como lo requiere la crítica "constructiva" —giro que es una de las modas sandias de nuestros días— he de confesar con toda sinceridad, que el libro es bueno, muy bueno, y que no sólo sirve a los profanos y curiosos, sino también a los especialistas, quienes pueden utilizarle, con harto provecho, como una guía segura y muy manuable. Y agrego que debe uno hacer votos muy fervientes por que llegue a manos del mayor número de mexicanos y centroamericanos, para que disipe, cuando menos en parte, esa vergonzosa ignorancia que oculta a nuestras miradas valores tan grandes como la egregia cultura maya, que descansó en dos recios pilares: el cultivo del maíz y el ímpetu de una alma heroica que durante siglos —tal vez los 50 que calcula el Dr. Morley— sostuvo con un medio cruel y letal, una lucha victoriosa.

César LIZARDI RAMOS.

LA FILOSOFIA POLITICA EN LA CONQUISTA DE AMERICA

EN los últimos tiempos, las ideas relativas a la conquista de América han comenzado a polarizar la atención de los eruditos. De unos veinte años a esta parte, puede apreciarse, en efecto, un considerable aumento del caudal bibliográfico concerniente a las cuestiones teóricas suscitadas por la extensión a América de la soberanía española. Aquella polarización se ha realizado, principalmente, en torno a la obra de Vitoria. Largo sería citar libros como ejemplo. Baste, para el caso, reseñar algunos autores: Luis G. Alonso Getino, Vicente Beltrán de Heredia, Manuel García Pelayo, Lewis Hanke, J. H. Parry, Teodoro Andrés Marcos, Venancio D. Carro y Silvio Zavala. Esta breve e incompleta lista es más que suficiente para dar fe del hecho que señalamos.

El retorno al estudio de lo que pudiéramos llamar pensamiento colonial primitivo, es una característica de la historia indiana contemporánea. Se trata, en realidad, de una reinstalación en el antiguo sitial, de una restauración en el rango de antaño. Pues la base teórica, que en los albores de la colonia ocupara primer plano y mereciera infinidad de doctísimas disertaciones —hijas algunas de los más notables ingenios de la época: Palacios Rubios, Vitoria, Soto, Sepúlveda, etc.—, fué relegada a lugar secundario y todavía a principios de nuestro siglo permanecía casi olvidada. El susodicho retorno termina con la relegación y significa la vuelta por los fueros de la importancia del pensamiento colonial primitivo.

Buena parte de la indicada restauración se debe al Prof. Zavala. A nadie que haya seguido su carrera de investigador de Historia de América parecerá gratuita la afirmación de que la mayoría de sus obras se ocupan de las ideas de la conquista y de realzar su importancia.

De los temas teóricos de la conquista, uno ha preocupado principalmente al Sr. Zavala: la libertad personal de los indios. Y a él ha creído oportuno consagrar no sólo una obra erudita, como la "Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de

los siglos XVI y XVII", sino también una obra de vulgarización y tesis, como la *Filosofía política en la Conquista de América.**

Vulgarizar ideas de suyo abstrusas y proponer tesis interpretativas —cuestión siempre delicada—, constituyen los propósitos centrales de la nueva obra con que enriquece su acervo la Colección Tierra Firme del Fondo de Cultura Económica.

El primer propósito lo realiza a la perfección el Sr. Zavala. Al lector profano en la materia le irá mostrando clara y pareja la trama de un intrincado proceso teórico. El hilo de la doctrina cristiana, triunfante, es desenredado y enmadejado a nuestra vista con sencillez y desenvoltura, desde el primer tramo, que queda fuera de España (Inocencio IV, Santo Tomás, Juan Maior, el Cardenal Cayetano, etc.), hasta el último tramo, cabalmente español (Vitoria, las Casas, Soto, etc.). Paralela a la evolución teórica, va siendo revelada la evolución positiva: la adopción del "requerimiento", luego su abandono, y por último la promulgación de las Ordenanzas de Felipe II, que sustituyeron el término "conquista" por el de "pacificación" lo cual suponía en principio la renuncia a los procedimientos de conquista bélica.

La falta de investigaciones sobre el particular ha hecho sin duda que el Sr. Zavala deje en la penumbra un punto sumamente importante: el de la relación de las ideas y los intereses de la conquista. Tal recato puede mover a confusión.

Pues pudiera deducirse de lo expuesto por el autor, que fueron sólo las ideas las que determinaron aquel cambio —el manifiesto en la evolución positiva—, cuando también los intereses contribuyeron considerablemente al mismo: los intereses institucionales de la Iglesia y la Corona en su oposición a los intereses colectivos de conquistadores y encomenderos. No creemos, por ello, válida para el proceso histórico total —constituído por realidades, en las que aperecen confundidos ideas e intereses—, sino sólo para el parcial que examina el autor, la conclusión que formula en la pág. 41: "a consecuencia de la evolución del pensamiento acerca de la conquista del Nuevo Mundo, el propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora y violenta. . ." La revisión vino más bien a consecuencia de una evolución de la realidad total, moldeada a la par por las ideas y los intereses.

También el hilo de la doctrina pagana, vencida, es desenmarañado con maestría por el Sr. Zavala: el cabo más remoto, la teoría de la

* SILVIO ZAVALA: *La filosofía política en la Conquista de América.* No. 27, Colección "Tierra Firme", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947.

servidumbre natural de Aristóteles; el cabo más próximo, la doctrina de la superioridad de unos hombres sobre otros, sostenida por Sepúlveda; y entre los dos cabos, las ideas y opiniones de célebres autores: Séneca, San Agustín, Alfonso el Sabio, Erasmo, Luis Vives, Bodino, Santo Tomás, Maior, Palacios Rubios, etc., etc.

Nada falta ni sobra para que el hilo teórico tanto el de origen cristiano como el de origen pagano, pueda seguirse ininterrumpidamente de un extremo a otro, sin que la clara visión de las partes reste diafanidad a la visión, más importante del conjunto.

El curso doctrinal es mostrado también por el autor, con las mismas características de claridad y trabazón, en lo que concierne a la libertad de los negros. Mas, por lo que atañe a ésta, la incongruencia existente entre las ideas (liberales) y la realidad (esclavista) arroja al Sr. Zavala en brazos de la perplejidad. "No es fácil explicar este curso práctico" —dirá— (pág. 109). Y señalará aquí la mediación de intereses ("los intereses mercantiles de mayor fuerza que la palabra de los teólogos y juristas"), además del probable influjo de ciertos factores de índole política. Un análisis general de los intereses que intervinieron en la conquista y de la relación que guardaron con las ideas es probable que condujera, tanto en este caso como en el de la libertad de los indios, a explicaciones o interpretaciones más ajustadas a la realidad histórica. Por la vía de ese análisis quizá pudiera llegarse a la conclusión de que la Iglesia y la Corona tuvieron intereses coincidentes con las ideas de libertad de los indios, y por ello las prohijaron, mientras que ocurrió lo contrario en la relación de los intereses de aquellas instituciones y sus ideas sobre la libertad de los negros. No es necesario añadir, por bien sabido, que los monarcas obtuvieron pingües rentas del comercio de esclavos, monopolizándolo, y que las Ordenes religiosas, tan dadas a defender la libertad de los indios, poseyeron grandes greyes de cautivos.

Al iniciar el autor el estudio del siglo XVIII, muestra que el pensamiento liberal en él no emana de la misma fuente que el de la baja Edad Media y principios de la Moderna. Pero de todas maneras cree que existen "afinidades sorprendentes" entre ambos, y también que "sobrevive la compleja actitud cristiana más allá de las corrientes democráticas y socialistas que en el mundo moderno sucedieron al planteamiento teológico del tema de la igualdad y libertad del hombre" (pág. 149).

Sin embargo, esto hay que entenderlo dentro del marco de la libertad del hombre como tal, de la que llamaríamos libertad personal,

que se opone a la consideración del hombre como cosa, es decir, como esclavo. Porque hay otro marco distinto, el de la libertad individual y política, que, si bien se levanta sobre el anterior, mira a otros aspectos fundamentales de la vida humana: a la opresión, a la acción arbitraria que el Estado puede realizar sobre el hombre, volviéndolo esclavo de la colectividad, y al despojo de la facultad de intervenir en asuntos que a todo hombre conciernen como parte de un grupo social, despojo que le convierte en miembro pasivo de la comunidad, en "sujet", en súbdito, en objeto o cosa del Estado. La doctrina de los pensadores cristianos respondía, pues, a unos fines; la de los pensadores del XVIII, a otros. Y entre los dos grupos de pensadores había un verdadero abismo por lo que se refiere a la idea sobre la naturaleza de los lazos de sujeción del individuo al Estado, que era el meollo del problema político-social dieciochesco.

Por eso creemos que las tesis de interpretación propuestas por el Sr. Zavala al fin de su obra (pág. 152) deberían ser aclaradas y ampliadas. En primer término, para precisar más, o mejor, el ámbito que la idea moderna de libertad tiene en Europa y en América. Y luego, para determinar con más exactitud los orígenes de la idea tradicional de libertad, pues ésta, lo mismo en España que en América, no proviene sólo de la doctrina cristiana relativa a la libertad personal del hombre, sino también de ideas e instituciones feudales, vivas y vigentes largo tiempo en la Península, y cuyo efecto no dejó de sentirse poderosamente en las Indias durante los tiempos primitivos de la colonia. En la organización medieval, los súbditos gozaron de garantías frente al monarca y tuvieron participación en el gobierno del reino; correspondiendo a esta realidad política la idea del Estado como una comunidad constituída por diferentes estamentos, que tenían derechos propios, y la idea del rey como un servidor del Estado.

Así ampliada y precisada la idea de libertad, nada cabe oponer a las tesis interpretativas del Sr. Zavala. La libertad —con ese cuño— es, en efecto, "más antigua entre nosotros de lo que comúnmente se ha creído".

José MIRANDA.

Dimensión Imaginaria

P O E M A S

Por *Francisco* *OROZCO MUÑOZ*

LA INMENSIDAD INOCUPADA

¡MAR, límite de mi cuerpo,
la piedra de la ciudad me ahoga,
tengo el alma sin perlas,
sin alegría, sin sol! . . .
Tierna y amante,
el beso de mi boca
es la inmensidad inocupada,
¡mar sin sirenas!
¿Qué fué del cuerpo de ayer,
color tabaco, color vida,
desconocido amor en tu amor,
tumulto de goces primitivos? . . .
Los años pasan en olas negras
entre mis alas blancas;
estoy sin arrecifes
para estrellar las penas;
mi defensa es tu recuerdo
de luz y de fragancia,
¡oh mar, límite azul de mi cuerpo!

NUDO CIEGO

Sin lágrima ni queja
nos miramos los dos:
mis claros mares en sus ojos
y sus lejanas nieblas en los míos.
Amor, arte y belleza,
palabras sin alivio...
Y fué el mirarnos nudo ciego
en la mortal angustia,
sin lágrima ni queja.

VISITA AL AMIGO

Sombras de silbantes alas
persíguense veloces en el azul del río,
y una estrella cae en mi pecho,
¡amigo!,
tu hija más pequeña,
que funde en rizos de oro
la alegría de llorar.

¡Todo en su sitio está!:
el arroyo con sus claras guijas
y el horizonte sin romper el arco
que detuvo a nuestros padres.
La piedra humilde es de esencia divina
en el paisaje propio,
de los primeros días,
del hombra-manzana, ciruela

o sombra de ala libre
en la arena del río...

Consagro en tu silencio,
amigo,
mi destino desnudo y fiel,
sin beso ni caricia,
mas temeroso al pensar
si la luna todavía te sorprende...

México, 1947.

CANTO DE GUERRA DE LAS COSAS

Por *Joaquín PASOS*

CUANDO lleguéis a viejos, respetaréis la piedra,
si es que llegáis a viejos,
si es que entonces quedó alguna piedra.
Vuestros hijos amarán al viejo cobre,
al hierro fiel.
Recibiréis a los antiguos metales en el seno de vuestras familias,
trataréis al noble plomo con la decencia que corresponde a su carácter dulce;
os reconciliaréis con el zinc dándole un suave nombre;
con el bronce considerándolo como hermano del oro,
porque el oro no fué a la guerra por vosotros,
el oro se quedó, por vosotros, haciendo el papel de niño mimado,
vestido de terciopelo, arropado, protegido por el resentido acero...
Cuando lleguéis a viejos, respetaréis al oro,
si es que llegáis a viejos,
si es que entonces quedó algún oro.

El agua es la única eternidad de la sangre.
Su fuerza, hecha sangre. Su inquietud hecha sangre.
Su violento anhelo de viento y cielo
hecho sangre.
Mañana dirán que la sangre se hizo polvo,
mañana estará seca la sangre.
Ni sudor, ni lágrimas, ni orina
podrán llenar el hueco del corazón vacío.

Mañana envidiarán la bomba hidráulica de un inodoro palpitante,
la constancia viva de un grifo,
el grueso líquido.
El río se encargará de los riñones destrozados
y en medio del desierto los huesos en cruz pedirán en vano
que regrese el agua a los cuerpos de los hombres.

Dadme un motor más fuerte que un corazón de hombre,
Dadme un cerebro de máquina que pueda ser agujereado sin
dolor.
Dadme por fuera un cuerpo de metal y por dentro otro cuerpo
de metal
igual al del soldado de plomo que no muere,
que no te pide, Señor, la gracia de no ser humillado por tus
obras,
como el soldado de carne blanducha, nuestro débil orgullo,
que por tu día ofrecerá la luz de sus ojos,
que por tu metal admitirá una bala en su pecho,
que por tu agua devolverá su sangre.
Y que quiere ser como un cuchillo al que no puede herir otro
cuchillo.

Esta cal de mi sangre incorporada a mi vida
será la cal de mi tumba incorporada a mi muerte,
porque aquí está el futuro envuelto en papel de estaño;
aquí está la ración humana en forma de pequeños ataúdes,
y la ametralladora sigue ardiendo de deseos
y a través de los siglos sigue fiel el amor del cuchillo a la carne.
Y luego, decid si no ha sido abundante la cosecha de balas,
si los campos no están sembrados de bayonetas,
si no han reventado a su tiempo las granadas...
Decid si hay algún pozo, un hueco, un escondrijo
que no sea un fecundo nido de bombas robustas;

decid si este diluvio de fuego líquido
no es más hermoso y terrible que el de Noé,
sin que haya un arca de acero que resista
ni un avión que regrese con la rama de olivo.
Vosotros, dominadores del cristal, he ahí vuestros vidrios fundidos,
vuestras casas de porcelana, vuestros trenes de mica,
vuestras lágrimas envueltas en celofán, vuestros corazones de bakelita,
vuestros risibles y hediondos pies de hule,
todo se funde y corre al llamado de guerra de las cosas,
como se funde y se escapa con rencor el acero que ha sostenido una estatua.

Los marineros están un poco excitados. Algo les turba su viaje.
Se asoman a la borda y escudriñan el agua,
se asoman a la torre y escudriñan el aire.
Pero no hay nada.
No hay peces, ni olas, ni estrellas, ni pájaros.
Señor capitán ¿a dónde vamos?
Lo sabremos más tarde.
Cuando hayamos llegado.
Los marineros quieren lanzar el ancla,
los marineros quieren saber qué pasa.
Pero no es nada. Están un poco excitados.
El agua del mar tiene un sabor más amargo,
el viento del mar es demasiado pesado.
Y no camina el barco. Se quedó quieto en medio del viaje.
Los marineros se preguntan ¿qué pasa? con las manos,
han perdido el habla.
No pasa nada. Están un poco excitados.
Nunca volverá a pasar nada. Nunca lanzarán el ancla.

No había que buscarla en las cartas del naipe ni en los signos de la cábala.
En todas las cartas estaba, hasta en las de amor y en las de navegar.
Todos los signos llevaban su signo.
Izaba su bandera sin color, fantasma de bandera para ser pintada en colores de sangre fantasma,
bandera que cuando flotaba al viento parecía que flotaba el viento.
Iba y venía, iba en el venir, venía en el yendo, como que si fuera viniendo.
Subía, y luego bajaba hasta en medio de la multitud y besaba a cada hombre.
Acariciaba cada cosa con sus dedos suaves de sobadora de marfil.
Cuando pasaba un tranvía, ella pasaba en el tranvía;
cuando pasaba una locomotora, ella iba sentada en la trompa.
Pasaba ante el vidrio de todas las vitrinas,
sobre el río de todos los puentes,
por el cielo de todas las ventanas.
Era la misma vida que flota ciega en las calles como una niebla borracha.
Estaba de pie junto a todas las paredes como un ejército de mendigos,
era un diluvio en el aire.
Era tenaz, y también dulce, como el tiempo.

Con la opaca voz de un destrozado amor sin remedio.
Con el hueco de un corazón fugitivo,
con la sombra del cuerpo
con la sombra del alma, apenas sombra de vidrio,
con el espacio vacío de una mano sin dueño,
con los labios heridos,
con los párpados sin sueño,

con el pedazo de pecho donde está sembrado el musgo del resentimiento
y el narciso,
con el hombro izquierdo,
con el hombro que carga las flores y el vino,
con las uñas que aun están adentro
y no han salido,
con el porvenir sin precio, con el pasado sin castigo,
con el aliento,
con el silbido,
con el último bocado de tiempo, con el último sorbo de líquido,
con el último verso del último libro.
Y con lo que será ajeno. Y con lo que fué mío.

Somos la orquídea del acero,
florecimos en la trinchera como el moho sobre el filo de la espada,
somos una vegetación de sangre.
Somos flores de carne cortadas que chorrean sangre,
somos la muerte recién podada
que florecerá muertes y más muertes hasta hacer un inmenso jardín de muertes.
Como la enredadera púrpura de filosa raíz
que corta el corazón y se siembra en la fangosa sangre
y sube y baja según su peligrosa marea.
Así hemos inundado el pecho de los vivos,
somos la selva que avanza.
Somos la tierra presente. Vegetal y podrida.
Pantano corrompido que burbujea mariposas y arcoiris.
Donde tu cáscara se levanta están nuestros huesos llorosos,
nuestro dolor brillante en carne viva,
oh santa y hedionda tierra nuestra,
humus humanus.

Desde mi gris sube mi ávida mirada,
mi ojo viejo y tardo, ya encanecido,

desde el fondo de un vértigo lamoso
sin negro y sin color completamente ciego.
Asciendo como topo hacia un aire
que huele mi vista,
el ojo de mi olfato, y el murciélago
todo hecho de sonido.
Aquí la piedra es piedra, pero ni el tacto sordo
puede imaginar si vamos o venimos,
pero venimos, sí, desde mi fondo espeso,
pero vamos, ya lo sentimos, en los dedos podridos
y en esta cruel mudez que quiere cantar.

Como un súbito amanecer que la sangre dibuja
irrumpe el violento deseo de sufrir,
y luego el llanto fluyendo como la uña de la carne
y el rabioso corazón ladrando en la puerta.
Y en la puerta un cubo que se palpa
y un camino verde bajo los pies hasta el pozo,
y en el agua una palabra samaritana
hasta más hondo aún, hasta el beso.

Del mar opaco que me empuja
llevo en mi sangre el hueco de su ola,
el eco de su huída,
un precipicio de sal aposentada.
Si algo traigo para decir, dispensadme,
en el bello camino lo he olvidado.
Por un descuido me comí la espuma,
perdonadme, que vengo enamorado.

Detrás de ti quedan ahora cosas despreocupadas, dulces.
Pájaros muertos, árboles sin riego.
Una hiedra marchita. Un olor de recuerdo.
No hay nada exacto, no hay nada malo ni bueno,
y parece que la vida se ha marchado hacia el país del trueno.

Tú, que viste en un jarrón de flores el golpe de esta fuerza,
tú, la invitada al viento en fiesta,
tú, la dueña de una cotorra y un coche de ágiles ruedas,
tú que miraste a un caballo del tíovivo saltar sobre la verja
y quedar sobre la grama como esperando que lo montasen los niños de la escuela,
asiste ahora, con ojos pálidos, a esta naturaleza muerta.

Los frutos no maduran en este aire dormido
sino lentamente, de tal suerte que parecen marchitos,
y hasta los insectos se equivocan en esta primavera sonámbula sin sentido.
La naturaleza tiene ausente a su marido.
No tienen ni fuerza suficiente para morir las semillas del cultivo
y su muerte se oye como el hilito de sangre que sale de la boca del hombre herido.
Rosas solteronas, flores que parecen usadas en la fiesta del olvido,
débil olor de tumbas, de hierbas que mueren sobre mármoles inscritos.
Ni un solo grito. Ni siquiera la voz de un pájaro o de un niño
o el ruido de un bravo asesino con su cuchillo.

¡Qué dieras hoy por tener manchado de sangre el vestido!
¡Qué dieras por encontrar habitado algún nido!
¡Qué dieras porque sembraran en tu carne un hijo!

Por fin, Señor de los Ejércitos, he aquí el dolor supremo.
He aquí sin lástimas, sin subterfugios, sin versos,
el dolor verdadero.
Por fin, Señor, he aquí frente a nosotros el dolor parado en seco.
No es un dolor por los heridos ni por los muertos,
ni por la sangre derramada ni por la tierra llena de lamentos,

ni por las ciudades vacías de casas ni por los campos llenos de
huérfanos.
Es el dolor entero.
No puede haber lágrimas ni duelo
ni palabras ni recuerdos
pues nada cabe ya dentro del pecho.
Todos los ruidos del mundo forman un gran silencio.
Todos los hombres del mundo forman un solo espectro.
En medio de este dolor, soldado, queda tu puesto
vacío o lleno.
Las vidas de los que quedan están con huecos;
tienen vacíos completos
como si se hubieran sacado bocados de carne de sus cuerpos.
Asómate a este boquete, a éste que tengo en el pecho
para ver cielos e infiernos.
Mira mi cabeza hendida por millares de agujeros:
a través brilla un sol blanco, a través un astro negro.
Toca mi mano, esta mano que ayer sostuvo un acero:
puedes pasar en el aire, a través de ella tus dedos.
He aquí la ausencia del hombre, la ausencia de carne, miedo,
días, cosas, almas, fuego.
Todo se quedó en el tiempo. Todo se quemó allá lejos.

JOAQUIN PASOS: UN JOVEN QUE NO HA VIAJADO NUNCA

Por *Ernesto CARDENAL*

EN 1915 nació en Granada Joaquín Pasos, el *benjamín* del grupo de Vanguardia. Estaba lleno de sueños geográficos y de viajes sin haber salido nunca de Nicaragua, y escribía magníficamente en inglés, y cantaba al indio y al pueblo como nadie, y no terminaba su carrera de derecho, no se casaba, no publicaba libros, siempre indócil a todo, siempre riendo de todo, y desde los diarios haciendo reír al país entero con sus crónicas. Era una fiesta oírle poemas desde la hamaca familiar de su casa, y nunca antes de él dió Nicaragua tanta alegría, tanto buen humor poético, tanta exuberancia. Aunque religioso siempre, el amor y el vino le hacían perder la cabeza como a nadie, hasta que ya fué mucho su vida, y una vez, a los 32 años, su corazón incorregible y desmedido tiró todo por la borda, el 19 de enero de 1947. Nos ha dejado una completa selección de su obra, (*Breve Suma*) que él gustaba agrupar en diversas colecciones: su poesía geográfica, *Poemas de un joven que no ha viajado nunca;* su poesía amorosa, *Poemas de un joven que no ha amado nunca;* sus poemas en inglés, *Poemas de un joven que no sabe inglés;* y sus poemas nativos, folklóricos, *Misterio indio.*

Algo existe en el pueblo nicaragüense que lo impulsa al viaje, a la aventura; tal vez los lagos y el Desagüadero y la vecindad del mar, tal vez la búsqueda de aquel Estrecho Dudoso que no se encontrara jamás, han dejado en la tierra una nostalgia ancestral de navegaciones, la misma que hiciera soñar de niño a Rubén, frente al golfo azul, con la fabulosa Europa. Era sangre nicaragüense la que dió esa pasión por los barcos a Rubén y ese olor a marisco, a playa salobre y a puerto que tiene su poesía. Y también en la poesía de Joaquín, el joven que no ha viajado nunca, estaba la misma inquietud nicaragüense, la tristeza de la tierra:

de nuevo el color del viento
me trae el olor del mar.

y cada mañana despertaba con una geografía nueva, pensando en locomotoras que van hacia Asia, "el Elzenz, afluente del Meckar, en el pueblo de Maner, cerca de Heidelberg"; recordando que hay aldeas remotas donde podría vivir también, y conocer otros hombres; sufriendo porque en alguna parte del mundo existe un río de riberas verdes que lleva por nombre Nahr Ibrahim. "Pero lo más atrayente es una isla del Pacífico como Clipperton (francesa) o Pitcairn (inglesa)". A veces estaba en Noruega mirando pasar los carros de las pescaderías por las tardes: "¡Oh! Esta es Noruega suave como el algodón", y en el sur se enamoraba de una monjita de veinte años, Sor Sur: "En South Pasadena el viento es de flor y sol". Joaquín desde su casa conocía a perfección el mundo y en sus poemas lo mismo se encontraba una boleta de tranvía de una ciudad escandinava que un souvenir del Báltico.

Pero no obstante su frecuencia de mapas, todo en él era nicaragüense, sin embargo, su poesía estaba llena del color y el bullicio de la selva, con toda la flora y los pájaros y el exceso de frutas y la savia de la tierra, y más que nadie sabía

Cómo ciertos árboles frutales llegan hasta el alma
y cómo ciertas aves cantan sólo para ciertas razas.

No sé qué pájaros extraños despertaban las frutas adentro de su alma. Ya desde sus primeros poemas olfateaba melón y mango en los besos de *La Pescadora de Rosas.* El chayote, la yuca, la yerbabuena, lo estremecían de júbilo y se hacía zentzontle y sisitote a la vista de un árbol cualquiera. Tenía veneración de niño y de salvaje por el árbol. "Que la estatua de la libertad crezca para creer en la democracia —decía— porque tus raíces entran en el propio corazón de mi país". Y descubría carne de árbol en él y en su pueblo:

. . . los niños de la comarca saben
comer los retoños de tu genealogía de madera
y si esto no es antropofagia no sé qué nombre
habrá que darle a tu cólera mansa.

(Describamos un árbol)

Y más que todo conocía el frescor vegetal de la mujer, la penetrante fragancia de madera de su cuerpo, laurel, ñámbaro, caoba, todo el frenesí de los trópicos en mayo con las primeras lluvias.

Es preciso que levantes el brazo derecho
porque quiero llevar de tí un recuerdo de árbol,

decía a la mujer. Y aquel extenso epitalamio tropical, *las bodas del carpintero,* el Cantar de los Cantares nicaragüense, es el más bello himno a la madera que se ha escrito. "Es el olor de sándalo de tus manos de palo". Pero si la poesía de Joaquín estallaba de gozo, florecía en una alegría loca al contacto de la naturaleza, de cualquier naturaleza que fuese, lo mismo la naturaleza viva, delirante, de los campos, o la naturaleza muerta en los fruteros de los comedores que él tanto amaba, lo mismo la frescura de un melón o de unos labios, en cambio también tenía un lado triste, opaco, ceniciento, una comarca de sombras, una especie de limbo de almas ciegas como piedras, poseídas por la esterilidad y la inmovilidad de la muerte: era el indio. Ese indio lento, silencioso, reconcentrado en sí mismo, que cruzaba los campos nicaragüenses, que se sentaba durante siglos sobre una roca, sin mirar nada, sin hablar, sin oir, sin moverse, sin reírse nunca, ese indio dió a Joaquín el concepto de la muerte. Nada corre, nada vive, nada se agita, donde está el indio, él es la sequedad y la sed, la eternidad inmóvil:

Los hombres viejos están sentados junto a un río
que siempre va despacio.
Ante ellos el aire detiene su marcha,
el viento pasa, contemplándolos,
los toca con cuidado
para no desbaratarles sus corazones de ceniza.

(Los indios viejos)

Los indios despaciosos y graves hacen ademanes en la sombra, quieren abrir abanicos en el aire para poder mirar y a través de la piel atezada traslucen su ceguera interior: "No tenemos luz en el cuerpo". Del indio procedía esa alma tímida, retraída, de Joaquín, que todos conocíamos. Su gran gozo de la vida, su alborotada alegría frutal y pajarera no lograban acallar la sed, el polvo, la ceniza de la muerte. Con esa ávida

voluntad de no morir, que es el trópico, esa voracidad de resurrección del trópico donde la naturaleza está siempre renaciendo de cadáveres, Joaquín reúne frutas, hojas, ramas, flores, plumas, semillas, agua, savia, sangre, todo lo que lleva vida, todo lo que pueda calmar la sed y dar frescura y verdor a su carne y defenderla contra la muerte:

Oh loca y dulce pájara comedora de frutas,
devuélveme el vino verde de tu plumaje esquivo,
derrámalo en el aire emborrachado a gritos,
agítalo en mi alma con tu pico desnudo.
Que la diosa que surte los campos de aves nuevas
vierta sobre mi sangre este licor agreste,
que tu color circule a través de mi cuerpo
nido de locos pájaros, ¡ay! pájaros muertos.

(Elegía de la pájara)

Y con pájaros muertos entramos ya a la región oscura de Joaquín, al *Canto de guerra de las cosas,* su gran poema de muerte. Ya en la Elegía de la Pájara había algo de autoelegía, la dolorosa despedida de su alma comedora de frutas. Es muy frecuente el don profético en los poetas, y así como García Lorca presintió tantas veces su destino de sangre, también la voz de Joaquín se va llenando cada vez más de ceniza; los pájaros que tánto recuerda, símbolos de su poesía volandera, empiezan ya a marchitarse ante la proxima sequedad de la muerte, pájaros tristes, pájaros pobres, pájaros muertos. Son estos ya los pájaros del cementerio, sordos y ciegos, que nunca más refrescarán la sangre de los hombres:

Los pájaros enfermos, los vestidos de sombra,
los que habitan la tierra de los hombres que roncan.

(Cementerio)

Pero sobre todo el *Canto de guerra de las cosas,* terrible canto a la sed, es la gran profecía de su muerte, el testamento de Joaquín. Su cuerpo tan amigo del agua, ha sido tocado ya por el polvo de la muerte. Hay un ángel exterminador que recorre el mundo, y no queda una sombra, no queda un árbol, en Asia, en Africa, en América, en Europa los ríos corren sangre y en todas partes es la destrucción, la ruina mundial, la Gran Guerra. Este es el mundo desgarrado de Joaquín, en el

sudor de la agonía, dictándonos palabras de muerte, sus últimas palabras:

Cuando lleguéis a viejos, respetaréis la piedra,
si es que llegáis a viejos,
si es que entonces quedó alguna piedra.

Tan gran amigo del agua, de las frutas y de los árboles, que tánto amara la frescura de los cedros y del laurel y la tierra llovida de junio y los ríos y el olor del viento del mar, que sabía bien cómo ciertas aves cantan para cierta raza, ahora su cuerpo ya ha sentido la tierra de talpuja blanca de Granada, allí donde tiene un metro cuadrado de sed, oye el ruido de la tierra seca cayendo, el polvo seco, la arena, la piedra, sin una yerba, sin una fruta, sin una rama húmeda con que calmar la sed:

Mañana envidiarán la bomba hidráulica de un inodoro palpitante.

Ya siente enterrada su garganta en el desierto calcinado de la muerte, recordando el nombre dulce de los ríos, el ruido de la lluvia al caer, el rumor de agua corriente de los baños. "Tengo sed": es el grito terrible de los agonizantes, de la entrada al polvo. En este desierto ya no existe aquella fecundidad de la mujer llena de retoños y de frondas, ni el olor a siembra de su cuerpo, ya no hay más bodas del hombre con la madera; el hombre se ha secado y no da hijos, y su rama ha sido desgajada y destruída:

Somos una vegetación de sangre.

Ya por primera vez no hay alegría, ni mezcla de broma, ni humor en este poema tremendo. Es el *Dies Irae* que canta la Iglesia en la misa de los difuntos. El siente toda la destrucción del mundo en su cuerpo de hombre, la furia de los elementos sublevados, el acero convertido en cuchillo, la pólvora implacable, el plomo, el hierro, el zinc, la naturaleza levantada en armas.

"Se trata en principio de la cosa gastada, de la cosa baldía —había dicho Joaquín comentando este poema—. *The waste thing,* como diría T. S. Elliot. Esa cosa, pero en rebelión. El dolor humano producido por el quejido de las cosas". Y agregaba: "Tiene toda la técnica admonitiva de un sermón. Este poema está calcado en las reglas clásicas de la oratoria sagrada.

Lo curioso es que esa misma contextura ha dado a sus pausas los variados paréntesis del sacerdote en el púlpito: para arreglar la estola, para enjugarse con el pañuelo, para sobarse las manos".

Existen a veces cosas confusas en los poetas, que sólo hasta mucho tiempo después se esclarecen, ya cumplidas las profecías, y hasta después de la muerte de Joaquín hemos podido comprender plenamente su poema. Desde aquellos dolorosos augurios con que inicia su oración fúnebre, "cuando lleguéis a viejos. . .", el poeta ya no cuenta consigo mismo siquiera, aparece ya desgarrado de antemano y se incorpora voluntariamente a los muertos.

Donde tu cáscara se levanta están nuestros huesos llorosos,

nos dice. Frecuentemente se reconoce la entrada en agonía de los enfermos cuando empiezan a desvariar con los difuntos. Tanta insistencia en los muertos y tanta sangre, torrentes, diluvios, verdaderos océanos de sangre hay en este poema de la amargura, tantas armas mortíferas, y órganos destrozados, y alientos de agonizantes, y quejidos arrastran estos versos, que no podrían ser para menos. Esa repetición frecuente de la palabra *corazón* en Joaquín ("Dadme un motor más fuerte que un corazón de hombre"), él que murió precisamente del corazón, de un corazón excesivo, podría haber sido síntoma suficiente para cualquier cardiólogo experto en crítica literaria. El caso de Joaquín Pasos como el de Lorca, nos da mucho que pensar. La poesía es peligrosa porque se cumple. Los poetas tienen unos vínculos misteriosos y secretos con la realidad, y a veces ni ellos mismos conocen cuándo ni en qué parte sucederá al pie de la letra lo que dicen. El mismo Joaquín Pasos, con su humor inseparable, había escrito una vez: "Una interrogación indochina puede ser resuelta satisfactoriamente por un poema malayo, y una pregunta indonesia la responde con toda claridad un poeta patacón".

Cuando escribía el *Canto de Guerra* seguramente él no sabía hasta qué punto se identificaba con los muertos. No es que cantara una cantidad de víctimas más o menos grande de una guerra. Era él que se convertía en todas las víctimas del mundo, las acuerpaba, se echaba sobre su propio cuerpo a los muertos en una comunión de dolor, y encarnaba hasta tal pun-

to en ellos que el *Canto de Guerra* viene a ser un verdadero canto a sí mismo. Parece que sintiera que la muerte no es un acto individual de cada uno, sino que cada hombre al morir se convierte de hecho en todos los muertos de la tierra, reviviendo ecuménicamente en su carne el sufrimiento de todos:

No es un dolor por los heridos ni por los muertos,
ni por la sangre derramada ni por la tierra llena de lamentos,
ni por las ciudades vacías de casas ni por los campos llenos de huérfanos.
Es el dolor entero.

Por eso lo vemos morir toda clase de muertes en este poema. Muere de muchos modos a la vez; por cuchillos, por bayonetas, por granadas, por balas, por fuego líquido. Sin embargo, en medio del escombro colectivo, me ha parecido encontrar en el poema de la agonía, un fragmento que Joaquín dedica especialmente a sí mismo, a su muerte particular. Es aquél, escrito casi todo en primera persona, que comienza:

Desde mi gris sube mi ávida mirada,
mi ojo viejo y tardo, ya envejecido...

A tientas, como los indios ciegos, el poeta palpa el destino mortal de la humanidad en sus dedos podridos, "y en esta cruel mudez que quiere cantar". O sea, que presiente ya la muerte en ese deseo de cantar, identificando su mismo canto con la descomposición orgánica, con la próxima podredumbre de sus dedos. Parece que el poeta ha vuelto la vista hacia atrás y repara en el desgarramiento del poema, en el ritmo de estertor que tiene, y que está todo él interrumpido y entrecortado como las palabras de los agonizantes. Porque se va notando cada vez mayor esfuerzo a medida que avanza el poema, pausas más prolongadas ("esta cruel mudez") y las palabras salen de él con un rumor de hilito de sangre, de respiración que se apaga. Este es el fin. Y él mismo lo ha declarado ya.

Hay aquí un pasaje claramente autobiográfico, como esa visión instantánea del pasado, que según dicen tienen los moribundos, y es aquél que se refiere al cubo de agua, y al beso dado en el pozo. Es un breve desvarío del poeta en que por un momento se evade de la realidad con el recuerdo de unas horas dulces y frescas:

Si algo traigo para decir, dispensadme,
en el bello camino lo he olvidado.
Por un descuido me comí la espuma,
perdonadme, que vengo enamorado.

Después de este conmovedor disparate que hace llorar, Joaquín continúa el testamento, el poema de agonía, con un fragmento dedicado a la mujer. Ignoro si aquélla a quien son dirigidas estas últimas líneas las conoce ya, y las ha comprendido plenamente, pero sería de lamentar si no fuese así. Sus palabras son también de elegía para ella. También ella participa de la gran amargura de estas visiones, es un cuerpo más que se agrega a la comunidad del dolor y pertenece ya al mismo universo seco de todos:

Detrás de tí quedan ahora cosas despreocupadas, dulces.
Pájaros muertos, árboles sin riego.
Una hiedra marchita.

Aquí recuerda Joaquín un jarrón de flores, una cotorra, un casero cochecillo de caballos, cosas familiares, sencillas, "cosas despreocupadas", dice él. Estos son los paisajes que él amaba, los árboles dulces del jardín, los pájaros, los comedores adornados de frutas, las naturalezas muertas, pequeños paisajes domésticos que él cantara tanto:

Para tu redondez apetecida,
fruto crecido en heredad soleada,
una fuente de plata tan bruñida,
que hace doble tu esfera colorada.

En ella verterás tu sangre helada,
jugosa tu potencia reprimida
para tu joven dueña, enamorada
del sabor de la fruta y de la vida.

Esta es ya su despedida familiar y la ha llamado para contemplar con ella la pérdida de ese mundo de los dos:

Asiste ahora, con ojos pálidos, a esta naturaleza muerta.

En *Imagen de la niña de un pelo,* Joaquín al sentir la ausencia de la mujer, se había encontrado una fruta muerta en la despensa. Ahora siente paralizada y estéril, al igual que

su carne, toda la vida, del mundo; todas las frutas se hallan muertas. Pero existe sin embargo una fe de resurrección en este poema profundamente cristiano. En el fondo nada está marchito, sino que madura lentamente sin que se note, y la esterilidad de la naturaleza no será eterna, tan sólo tiene ausente a su marido. Pero no por pasajera es menos terrible. Mientras tanto hay un silencio de plomo que oprime a todas las creaturas como una losa. Ni un grito. Todo el poema está lleno de este silencio, y las creaturas gimen en espera del esposo:

¡Qué dieras porque sembraran en tu carne un hijo!

El largo camino de dolor de este poema ha llegado a su fin. El último fragmento es una oración de entrega del alma: *Consumatum est.* "Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu", dice el Apóstol San Juan.

Ya toda la sangre del hombre se ha vertido a través de este poema. Detrás de él quedan cosas despreocupadas y dulces: los libros de derecho alineados en espera del último examen; un jarro de flores; un texto escolar de geografía, con su Noruega pintada de verde, y el río Kuraji desembocando siempre en el Mar Muerto; un joven que no ha viajado nunca; unos pájaros en el jardín; una niña pintando siempre rosas para los comedores. Todo se ha consumado. Toda la vida del hombre se ha escapado por el hueco de este poema. Ya las siete palabras han sido pronunciadas.

Todo se quedó en el tiempo. Todo se quemó allá lejos.

CORDOBA. LEJANA Y SOLA

Por *Francisco GARCIA LORCA*

Córdoba.
Lejana y sola.

Jaca negra, luna grande,
y aceitunas en mi alforja.
Aunque sepa los caminos
yo nunca llegaré a Córdoba.

Por el llano, por el viento,
jaca negra, luna roja.
La muerte me está mirando
desde las torres de Córdoba

¡Ay que camino tan largo!
¡Ay mi jaca valerosa!
¡Ay que la muerte me espera,
antes de llegar a Córdoba!

Córdoba.
Lejana y sola.

PENSANDO en la atracción que ha ejercido en mucha gente, y ejerce en mí mismo esta canción; he tratado de explicarme cuáles son los elementos poéticos que la integran y de ver qué relación puede haber entre ellos que de tal modo sugestiona, dentro de la brevedad del poema, por su raro poder de evocación, su dramatismo y su misterio.

Sin duda que una de las razones de su poder es el participar de una serie de cualidades que están de una manera general en casi toda la poesía de Federico García Lorca: su andalucismo, su tono popular, su musicalidad, su intensidad lírica. También ayudaría a un intento de interpretación poética de la

canción, el considerar la presencia de temas peculiares del mundo poético del autor, como el caballo, la luna, la muerte. Esto nos conduciría a insertarla en los valores genéricos de la poesía de García Lorca, y lo que a mí me importa ahora es todo lo contrario. Se trata de ver cuáles son los elementos propios que no aparecen en otros poemas, o, si aparecen, ver de qué forma están utilizados, en qué radica su peculiar carácter; en suma, individualizar el poema.

Creo que uno de sus más evidentes valores es el poder evocativo. Y aunque la evocación esté ayudada por ciertas apoyaturas dentro del poema, lo cierto es que está primordialmente creada por la repetición de la palabra Córdoba. En el breve tiempo del poema la palabra está repetida cinco veces; el poeta se apoya sobre el propio poder sugestivo de Córdoba. Quizá la dimensión toponímica sea la más grande que desde el punto de vista poético puede tener la palabra. Esto lo sabe bien la poesía popular española, que basándose en este alcance poético del término geográfico realiza creaciones tan extraordinarias como ésta:

Vivan los aires morenos
que vienen de Guadalupe,
que pasan por Castil Blanco
y van a Herrera del Duque.

Maravilloso viaje el de esos vientos morenos. Muchos poetas han utilizado desde siempre este procedimiento, y entre los modernos, ninguno con la eficacia de Unamuno, Antonio Machado y, después, el propio Federico. Pero lo que nos interesa ahora, no es sólo indicar el procedimiento, sino su reiteración, el hacerlo eje del poema, aparte otras consecuencias de carácter rítmico. De modo que nos ofrece uno de los mejores ejemplos de toda la poesía de Federico en cuanto a la utilización del procedimiento aludido. La evocación crece por el empleo de los dos adjetivos *lejana* y *sola.* Inmediatamente se echa de ver un gran acierto poético. Lejana ¿de qué o de quién? Sola, ¿con qué clase de soledad? Sin duda que con una interpretación real de la ciudad, no se compadecen los adjetivos. Rodeada por los pueblos de su feraz campiña, Córdoba no se piensa ni sola ni lejana; la Córdoba rural y diaria no es, sin duda. Y es que los dos adjetivos fuerzan al lector, por su propia virtud, a ima-

ginar otra Córdoba, la Córdoba del poema. Una Córdoba soñada que se sustituye desde el comienzo en la Córdoba real: pero que conserva de la Córdoba originaria su propia sobriedad, su perfil inconfundible, destacado en el lugar en que más se aquilata lo propio: la lejanía y la soledad. El concepto espacial *lejana* se enriquece de valor temporal, Córdoba alejada en el tiempo, antigua; se superponen otras Córdobas, pero se afirma su unidad: Córdoba única, e incluso se le añade una nota de sentimiento, se la personaliza, Córdoba sola. Creada poéticamente Córdoba desde el comienzo, se va a insistir en este concepto de lejanía ideal de la ciudad durante todo el poema. Córdoba está tan lejana que, ni sabiendo los caminos se puede llegar a ella, no hay quien recorra un camino tan largo ni con una jaca valerosa. Y se acentúa así la lejanía de Córdoba hasta un plano de sueño, de muerte. Esa Córdoba soñada adquiere, no obstante, dentro del sueño una tremenda realidad; de ahí la reiteración de la palabra que aparece en las tres estrofas del poemilla y que, además, lo inicia y lo cierra. Por otra parte, la ciudad está *construída* al emplear la única palabra arquitectónica del poema, las torres: esas *torres* que se destacan en *el llano* y que crecen dentro del poema hasta cobrar aire de eternidad porque son la guarida de la muerte. La reiteración de la palabra Córdoba está utilizada, además, por el poeta para sugerir, unida a otros procedimientos musicales que después veremos, el ritmo del caballo: Córdoba, Córdoba, Córdoba, y unirla así a la esencia misma del poema, que es una canción de jinete.

Otro de los factores poéticos que prestan poder de evocación al "Córdoba. Lejana y sola" es la suma sobriedad con que está Córdoba evocada. Parece que en esas pocas palabras está el estilo todo de la ciudad, el romanismo cordobés a que el poeta alude en otras ocasiones, ese aire de "Roma andaluza" que él gustaba de ver en la ciudad. Por otra parte, aun cuando la luna, el caballo y, aun la torre, sean temas frecuentes en su poesía, en *ésta* a mí me parece que, aunque vagamente, aluden a la Córdoba califal. Esas torres pueden ser un eco de las torres de Góngora, pero no olvidemos que la madre de esas torres es el alminar: la jaca negra, aunque no queramos, en su lejanía árabe es, y esa luna que alumbra la muerte del jinete, esa luna grande, esa luna roja ¿no es una alusión a la Córdoba

antigua? ¿No es un eco de la sangrienta luna del formidable epitafio de Quevedo?

El carácter evocativo está subrayado también por la luz incierta en que se desarrolla. Hay elementos nocturnos, la luna, es más, *luna grande;* es decir, luna saliente o luna naciente. Si a esto nos atenemos hay una alusión al crepúsculo, el astro nace o muere, pero un crepúsculo lunar, de luz reflejada. Hay sensaciones de oscuridad, la mirada de la muerte, la sospecha del desmayo de la jaca al final de la jornada; pero no hay una alusión directa al tiempo en que el poema transcurre; hay más bien una luz de sueño, la que finge o crea la lejanía de Córdoba. Esta sensación de vaguedad está apoyada por la imprecisa duración del poema. ¿Cuánto dura esta peregrinación hacia la muerte? ¿Cuándo se perfecciona la aventura? ¿Y en qué sitio? Lo único que sabemos es que el viaje definitivo se trunca "antes de llegar a Córdoba". Hay una luz de sueño y un tiempo de sueño, es decir, un ambiente *sonámbulo* que luego se precisa en algunos romances, que esta canción, en cierto modo, anuncia. Ambiente sonámbulo, es decir, acción dentro del sueño. Y como en el romance de este título, quizá la acción se desarrolla en el filo indeciso de la noche y el día, instante que se prolonga en el pequeño poema y que ha sido dramatizado muchas veces por el poeta. También aquí, como en el romance de jinete "El emplazado", hay un emplazamiento que no se expresa directamente, el mismo ambiente de sueño, en que, no obstante el sueño, el jinete y el caballo están alerta a lo que puede pasar en cualquier punto del camino. No se oyen los martillos cantar "sobre los yunques sonámbulos", pero se adivinan "el insomnio del jinete y el insomnio del caballo" que atraviesan los parajes del sueño, de la vida, con los ojos abiertos. Si la rara temporalidad en que transcurre el poema se enlaza con su poder de evocación, por otra parte, subraya su misterio.

Quizá no es este misterio distinto del de la muerte misma. Esa voluntad del jinete de ir a Córdoba no obstante saber la imposibilidad de llegar a ella. El drama elemental, sencillo y misterioso de que el vivir es ir hacia la muerte, está expresado con singular fuerza poética: fuerza y misterio condensados en la expresión "aunque sepa los caminos, yo nunca llegaré a Córdoba". La única afirmación de voluntad del

poema. Voluntad implícita de ir y convencimiento de no poder realizar el deseo.

Y es que todo el poemilla está impregnado de una sensación de destino que no nace sólo de la alusión constante a la muerte, sino que está expresado con poética claridad en la frase citada que es la cifra del poema y que encierra y resume todo su misterio. En esta pequeña frase llena de reverberación poética, están expresados el querer, el saber y el poder del hombre. El querer implicado y afirmado en el tono elegíaco del no llegar, lo que se va a subrayar en la última estrofa, toda de lamentación, de llanto y, sobre todo, por el dramatismo del poema una de cuyas raíces dramáticas es, precisamente, la de ser un duelo individual con la muerte. Y está el saber, el saber tal como lo considera el pueblo: el poeta sabe los caminos por donde la vida discurre, pero ese saber externo está vacío porque a él se opone algo más valioso y definitivo; la convicción de que ese saber es inútil. Contra la voluntad y la sabiduría, el destino, la muerte. Muerte y destino trágicos, porque la muerte no es un proceso natural, un acabamiento, sino una frustración. No ve la muerte nuestro poeta como Jorge Manrique, para el que "el llegar es el morir". Para Federico el morir es el no llegar, porque la muerte nos sorprende siempre en medio de la jornada y toda muerte es, en cierto modo, asesinato. No otra, creo, es la explicación de tanta muerte violenta en su obra: es que esa violencia es la verdadera cara de la muerte. Están muy lejos de esta actitud aquellos versos de Jorge Manrique que dicen: "En la su villa de Ocaña —vino la muerte a llamar— a su puerta". Para Federico el hombre no muere en la casa sino en la calle, como dice uno de sus personajes: "sino de muertos en medio de la calle". Y recordemos aquel otro poemilla donde dice y repite: "muerto se quedó en la calle". En ningún poema, que yo recuerde ahora, está tan clara y reiteradamente expresada esta su dramática idea de la muerte. "¡Ay que la muerte me espera — antes de llegar a Córdoba!"

En el magnífico equilibrio de esta canción, la serie de alusiones de naturaleza abstracta y su propio dramatismo, no desvirtúan un punto su fuerza e intimidad líricas. Porque todo está referido a él, a su propia jornada. "Yo nunca llegaré a Córdoba", "La muerte me está mirando", "¡Ay que la muerte me es-

pera...!" Justamente una de las razones de la virtud poética de esta canción es la inconfundible presencia en ella del sentimiento del poeta. Incluso va envuelta la idea, personalizada, de que siendo la muerte frustración y no acabamiento, y, por lo tanto, drama, engendra el punzante deseo de prolongar la vida más allá de su fatal término. Esa ansia de estatua, aquí estatua ecuestre, que tanto está en su obra. El otro emplazado buscaba a caballo los materiales estatuarios, "un norte de metales y peñascos", y ya muerto era una estatua yacente. Quién sabe si en esa Córdoba que es, al par, meta de la vida y guaridá de la muerte, está el símbolo lejano de la inmortalidad. Quizá el lamento que corre por debajo del que se oye, es que la muerte le trunque esa otra vida, esa ciudad soñada de la que ya ve las torres a los lejos.

El dramático destino humano de que vivir es caminar hacia la propia destrucción, está expresado en todo el poema con el símbolo del jinete, ese "caballero de la muerte" que tánto cabalga por su poesía. El ritmo de acercamiento a Córdoba está fijado progresivamente en las tres estrofas; pero lo que interesa subrayar en este "encuentro", es que la muerte no es la muerte pasiva sino, como antes indicábamos, una muerte activa, destructora, que se mueve, que viene hacia el poeta. Está en la primera estrofa presente al emprender la jornada, y esa muerte que parecía estática, que miraba desde las torres como en acecho, se ha adelantado a la cita. Y el final sorprenderá al poeta en lugar y tiempo indeterminados a pesar de que todo está sabido desde el comienzo. Hay en este poemilla una visión de la vida y de la muerte: la propia del poeta.

Y es curioso notar, porque también está en el poema, cómo junto al misterio y la imprecisión, el ambiente sonámbulo y el poder evocativo, aparecen una serie de términos de realidad, de alusiones o sugestiones de naturaleza y paisaje, en número, proporcionalmente a la longitud del poema, verdaderamente asombroso.

Está la ciudad soñada en la lejanía, vista de más cerca luego, con sus torres dibujadas, ¿por la luna?, y más tarde ya tan cerca como le es dable al poeta avanzar. Los elementos de realidad están precisados y en lo que importa, reiterados. La jaca es negra, lo dice dos veces y aún en la última estrofa,

con un lamento, la llama valerosa. Y quizá es ese su nombre: el adjetivo podría ser, y lo es acaso, sustantivo. Justamente la eficacia poética de la palabra es que, en el fondo, es las dos cosas. La jaca está prodigiosamente individualizada. En el movimiento del poema la luna baja es grande; ya más alta, en la segunda estrofa, es roja. La luna fijada en su tamaño y color, en dos momentos del poema. La muerte, no obstante el sentido y la concepción de ella, está individualizada hasta plásticamente, en el verso en que el poeta la ve mirándolo desde las torres. Pero esta sensación de precisión, de amor a lo concreto, a lo definible, está más aún que en la adjetivación en la forma paralelística de las dos primeras estrofas: "Jaca negra, luna grande", a lo que añade un toque de precisión máxima, de detalle material cuya fuerza, casi podríamos decir violencia, alusiva a la realidad aumenta por acumularse al primer verso, y que dice: "y aceitunas en mi alforja". Detalle que crea hasta la posible indumentaria del jinete. Este último verso me hace recordar uno de sus primeros largos poemas: una "suite" del tiempo, hoy perdida, donde el poeta al preparar un viaje por un mundo irreal, se echaba al bolsillo un trozo de madera para no perder el apoyo de lo real y lo concreto.

La segunda estrofa comienza con la misma forma paralelística: "Por el llano, por el viento, jaca negra, luna roja". Y vemos cómo el paralelismo se acentúa y perfecciona haciendo entrar en los términos del primer verso los del segundo. O sea: la jaca negra por el llano, la luna roja por el viento. Está expresado aquí, quizá mejor que en otros poemas, el gusto por lo concreto y el ansia de ordenar poéticamente las cosas. Ya en una de las canciones dice: "Hombre y pez en sus medios. . . esperando en el alga o en la silla su noche". En sus medios: "el barco sobre la mar, y el caballo en la montaña". El deseo de claridad y orden contrasta, lucha con su temor a lo enmarañado y turbio. O bien, lo compensa por la atracción que ejercen sobre él lo vago y misterioso, o los integra: claridad y misterio que es, en suma, el mayor milagro poético y lo que hace, a mi juicio, en este poema.

Las tres estrofas de que se compone, terminan con una alusión de creciente dramatismo a la muerte y a Córdoba. La

convicción de la muerte *hacia* Córdoba; la presencia de la muerte *ante* Córdoba; y la muerte *antes de* Córdoba.

La tercera estrofa, gracias a las reiteraciones que la preceden y a su tono de lamento, subrayado por los ayes iniciales de los versos, adquiere un carácter de copla andaluza, pero tan trabada a la estructura general del poema, tan solamente aludida, que constituye uno de los mejores y más sobrios toques de andalucismo de su obra. La estrofa en virtud del ritmo continuado en que se mueve es como un plañido que se desplaza, especie de *seguiriya* o *soleá* andante, viajera a caballo "por el llano, por el viento" hacia la muerte.

La arquitectura rítmica del poema está llena de sorpresas por el criterio de orden y armonía que lo preside, por su propia riqueza y, sobre todo, por la sutil acomodación de los ritmos a los valores poéticos que venimos señalando.

Nos encontramos con que los versos octosílabos de la canción son de ritmo muy diverso. Están todos los tipos tradicionales del octosílabo más las variantes que en ellos introduce el poeta. El poema, aparte el estribillo, tiene doce versos: pues bien, hay seis versos de ritmo llano o trocaico y otros seis de ritmo dramático (dactílicos, mixtos y peculiares). Los seis versos de la primera clase, de ritmo alterno y regular, y que constituyen la mitad del poema, están dando la nota reiterativa y sugiriendo el trotar del caballo. Todos ellos tienen los acentos principales en la tercera y séptima sílabas. Jaca *ne*gra, luna *gran*de —y acei*tu*nas en mi al*for*ja, etc. Están equilibrados de la siguiente forma: en la primera estrofa hay tres versos de este tiempo, en la segunda dos, en la tercera uno. Inversamente los versos de ritmo dramático, no alterno, que van sustituyendo gradualmente la sensación del trote del caballo por otros más vehementes, se integran de la siguiente forma: en la primera estrofa uno, en la segunda dos, en la tercera tres. Es decir, en una suma arquitectura rítmica. Con un criterio de orden y número el equilibrio es sencillamente perfecto.

Cuando sustituye el ritmo trocaico o alterno por ritmos dramáticos, aun siendo estos de distinto tipo y algunos de forma peculiar, no asimilable a los tipos tradicionales, están enlazados entre sí por una relación armónica determinada por la coincidencia de acentos principales.

Veamos cólo los utiliza. En la primera estrofa después de tres versos de acento alterno que crean el movimiento del caballo, hay un verso de ritmo peculiar que produce como una sacudida precisamente cuando dice "yo nunca llegaré a Córdoba". Sobresalto rítmico que se subraya por el carácter esdrújulo de la palabra final.

Inmediatamente el poema vuelve a entrar en su ritmo, ritmo llano, ordenado aún más por el paralelismo de sus versos. Parece como si el jinete se hubiese hecho más dueño del caballo que nunca. "Por el llano, por el viento, jaca negra, luna roja", y de pronto el ritmo, hasta ahora dominante, se quiebra, no con un verso como en la estrofa primera, sino con dos. Siendo éste el centro del poema, hay un equilibrio perfecto de troqueos y dáctilos.

La tercera estrofa enlaza rítmicamente con la anterior pues se inicia con un verso que repite los acentos esenciales del verso precedente. Ya dominan aquí los versos con tres acentos en vez de los dos principales del trocaico; con lo que llegamos a la reiteración, no como al principio, del movimiento externo del caballo, sino a la reiteración de ritmos más vehementes alusivos a otros estados del espíritu. Sólo una vez se usa en esta estrofa el ritmo alterno, para conservar el hilo inicial del poema; y ocurre que el verso alusivo al trote del caballo es precisamente el que dice: "¡Ay mi jaca valerosa!" Y este verso, por su ritmo, adquiere una peculiar virtud expresiva, porque aparece como el único intento dentro de la estrofa, el único y el último, de mandar en el caballo, que también flaquea después de un "camino tan largo". Pero es lo cierto, que creado ya otro ambiente rítmico, este verso alterno y podríamos llamar regular, aparece como desusado, raro, expresivo del deseo de una vuelta desesperada e inútil, cuya inutilidad conoce el poeta y la llora. "¡Ay mi jaca valerosa!"

La introducción progresiva de versos con tres acentos dominantes, de más dramática expresión, producen, además, la lejana impresión, pero inequívoca, de que el trote se ha tornado un galope hacia ese final inevitable, no obstante el cansancio de la jaca y el dolorido temor del jinete. "*¡Ay* que ca*mi*no tan *lar*go!'.", "¡*Ay* que la *muer*te me es*pe*ra!". E, inesperadamente, irrumpe un verso de ritmo peculiar, nuevo en el poema, también de tres acentos, pero ahora marcadísimos, que pro-

ducen la impresión como de tres caídas, de un derrumbamiento final. "*An*tes de lle*gar* a *Cór*doba!". Este acabamiento último se reitera y prolonga en el estribillo, que lo podemos integrar en otro verso octosílabo: "Córdoba. Lejana y sola". El octosílabo así compuesto tiene precisamente los mismos tres acentos que el último verso estrófico citado. Con lo cual, si de una parte la desolación se prolonga más allá de la estrofa final, de otra, se reintegra el estribillo, de manera perfecta, al cuerpo mismo del poema.

Otra de las particularidades rítmicas de esta canción de jinete es la perfecta e ininterrumpida ecuación entre acento y expresión: quiero decir que el acento rítmico recae invariablemente sobre la palabra principal. No hay duda que en versos de arte menor entran tan pocas palabras que en la natural proporción de conjunciones, preposiciones —muchas veces monosilábicas— y sustantivos, adjetivos y verbos, la mayor parte de las veces polisílabos, es natural que el acento gramatical de las palabras principales imponga su ritmo propio al verso. Pero en este poema no ocurre así: no se trata de una coincidencia entre acentos gramaticales y rítmicos; sino que, en este respecto, el ritmo del verso está creado para llamar la atención, para destacar el valor poético de una palabra gramaticalmente secundaria y poéticamente principal. Después de una coincidencia, si admitimos la coincidencia, en la mayor parte de los versos, nos encontramos con versos peculiares, en los que hay como una llamada rítmica hacia una palabra determinada. Tomemos el convicente ejemplo siguiente: "yo *nun*ca llegaré a Córdoba". Si se coloca en la gradación rítmica total de la estrofa, veremos el tirón que se da hacia la palabra *nunca,* la principal del verso —y aún de la estrofa—, a pesar de tener sólo dos sílabas y de concurrir con un verbo agudo y un sustantivo esdrújulo, trisílabos ambos. Y cito el carácter tónico de las otras palabras principales para subrayar cómo una palabra breve y de acentuación llana, gracias al ritmo creado, vence en fuerza de atracción rítmica a los acentos gramaticales, agudo y esdrújulo, mucho más poderosos y evidentes y a pesar de la ventaja suplementaria de longitud que tienen las dos palabras trisílabas. Y aún podríamos añadir; y ello a pesar de que el adverbio no tiene nunca el peso gramatical del sustantivo y el verbo.

El ejemplo se repite con igual fuerza de convicción en el verso "antes de llegar a Córdoba". Y observamos que también se trata aquí de un adverbio de tiempo: nunca y antes de; eternidad e inminencia; certidumbre e indeterminación: esos dos polos del tiempo en que el poema está colocado y que le prestan su extraña temporalidad, a que aludimos, y que lo cargan de misterio y poesía. Aun podríamos aumentar la fuerza probatoria de los ejemplos aducidos con otro diferente en el que el adverbio pierde su importancia ante la fuerza plástica de un sustantivo hacia el que se llama la atención, mediante el acento rítmico: se trata del verso siguiente: "Desde las torres de Córdoba". Aquí está construída plásticamente la ciudad. Se trata de la estrofilla central, donde junto a la ciudad está el paisaje, la geografía del poema: "Por el llano, por el viento". Ya me referí a este pasaje y no hay necesidad de insistir en el valor de las torres que se destacan con perfil mortal en la llanada cordobesa, para justificar que recaiga sobre ella el acento rítmico en perjuicio del adverbio *desde.* Pero sí insistiré en cómo el valor de este ejemplo potencia el de los anteriores.

Difícilmente se encontrará, creo, un mejor ejemplo de combinaciones rítmicas, ni una adecuación tan perfecta de la variación de ritmos a las exigencias poéticas que la canción va creando.

Y si consideramos ahora la riqueza de elementos lo mismo espaciales que temporales, plásticos que rítmicos, de realidad y de sueño, nos sorprenderá que puedan contenerse en una canción tan breve; es casi increíble que pueda llevar en su leve cuerpo tal caudal de poesía, pero ahí está y eso no plantea ningún problema. Ahora bien, si consideramos la armonía con que esos elementos se integran, el equilibrio arquitectónico con que se apoyan unos en otros, resulta tan extraño que ello sea producto de una elaboración consciente, como que sea creación espontánea de la imaginación, temperamento o, digámoslo con la palabra propia, la inspiración del poeta. En un caso requiriría un grado prodigioso de reflexión y de cálculo, incompatible casi con lo que pensamos como poesía. En otro, habría que suponer que la imaginación y la invención pura están ellas mismas, sometidas a un orden tan encadenado y riguroso que casi se nos escapa el sentido de lo que entendemos por espontaneidad y libertad poéticas. Por ese misterio, ¿no es, en suma,

el de la poesía? Esa cancioncilla que parece, y que es, tan espontánea, tan libre, tiene unas reglas que acaso superan en precisión a las del más elaborado soneto. Y unas reglas propias, que se extinguen en el poema y que el poeta no volverá a utilizar en la misma forma. Por eso se nos antoja un poema completo en sí, acabado, perfecto. Y vemos con claridad que hasta en la parte puramente técnica, mecánica, la poesía puede tener algo de milagroso e inexplicable, y con un intento de interpretación sólo podemos acercarnos para ver el milagro más de cerca. Al analizar este poema únicamente he querido llamar la atención sobre algunos de sus rasgos peculiares. Yo sé, como todo el mundo, que la poesía empieza precisamente donde la explicación acaba, y que la única explicación completa y auténtica de un poema es el poema mismo.

Nueva York, 15 de mayo de 1947.

PAUL KLEE

Por *Hans PLATSCHEK*

Die Kunst des Molens kann nit wol geurtheilt werden dann allein durch die, die do selbs gut Moler sind. Aber für wahr, den Andern ist es verborgen, wie dir ein fremde Sprach... Das Urtheil der schon Gestalt ist glaubhaftiger bei einem künstreichen Moler, dann bei den, die ein natürlich Wolgefallen nehmen. Dann ein künstreich Mensch mag etwan Ursach anzeigen.

DURERO.

I

REITERADAMENTE ven los espíritus perplejos en la re-creación sintética una decadencia, pues la verosimilitud, es decir, en este caso, la corporeidad táctil de una imagen constituye su principio supremo. En cambio, les resulta incomprensible y aun espantosa una concentración, la esencialidad que puede tratar la corporeidad de manera generadora. Analizando el tópico más de cerca, se advierte que la pintura moderna no confunde la expresión formal sino más bien la ha esclarecido. ¿Qué otra cosa es, en verdad, el proceso del estilo pictórico dentro de las corrientes históricas sino el despliegue progresivo de un esfuerzo hacia la emancipación del arte figurativo, hacia la materialización, hacia la autenticidad y depuración de los propósitos de expresión? [1] No debemos pasar

[1] Alois Riegl, por ejemplo, menciona en una ocasión, de modo expreso, la escisión de la historia humana según dos lemas fundamentales, a saber: la concepción de que cada sujeto sea, a la vez objeto, no existiendo, por ende, sino meros objetos en aquella noción inicial; y por otra parte, —según Riegl— la actual, en la que todo lo objetivo se halla absorbido por lo subjetivo. La historia de la Antigüedad clásica,

por alto el hecho de que los más importantes aspectos de una renovación no importa a qué circunstancia de tiempo corresponda, revela rasgos marcadamente polémicos justamente porque su énfasis, su lirismo y su intensidad, son reacciones contra un precedente estancamiento de la voluntad expresiva artística. Esto explica también, por otra parte, que un pintor como Paul Klee, del cual nos hemos de ocupar en este ensayo, no tenga que ser únicamente re-creador en un sentido estrictamente conformador, sino, en un concepto mucho más amplio, en el sentido y el espíritu de aquella evolución estilística en sí. Mutatis mutandis, los expresionistas y modernistas alemanes se acercan a las mismas funciones que en la historia del estilo cumplieron, hace siglos, Durero y sus contemporáneos respecto a su tiempo.

Queremos examinar con más detenimiento esta contraposición pues aquí se nos ofrece excelente ocasión para dejar de lado el letárgico trote asnal de la cronología y practicar un corte transversal en las capas temporales de la historia del estilo. Como se sabe, la pintura propiamente medioeval hallábase espiritualizada. Sin embargo, contrariamente a la arquitectura. ej., esta espiritualización se condensaba menos en la voluntad conformadora que en el contenido; casi era extraplástica o, por mejor decir, todos los ennoblecimientos de la forma conducían siempre al contenido ético, penetrado de ideas y a menudo hasta codificado. De ahí que al decaer la idea en que se apoyaba, declinó también la expresividad, el armazón se desplomó sencillamente. La máxima, ciertamente no desconocida: *piu di maniera che di natura,* que pronunciara Vasari (aunque mucho más tarde, por otro motivo y en otro lugar) tenía su significado verdadero y específico en este tiempo, ya que la *maniera* no era otra cosa que una aplicación exclusiva de los medios pictóricos corrientes en la época, mediante la interpretación del *spiritus rector* preexistente. Si tal espíritu era vital, también lo era la pintura, sus medios se ampliaban; mas con la decadencia de lo ético, causante de la espiritualización, venían también a menos los instrumentos de esa recia espiritualidad en el terreno de lo pictórico.

—concluye—, del Medioevo cristiano, del Renacimiento y del Barroco, nos permite seguir, paso por paso, tal transición de la concepción primera hacia la última. (cf. *Das holländische Gruppenporträt,* Österreichische Staatsdruckerei, Viena, 1931. p. 281).

Durero, para decirlo lacónicamente, es una especie de necesidad antitética. Si su obra tiene una orientación clasicista o nórdico-fantástica, es cosa que, en esta oportunidad, sólo nos puede interesar como cuestión tangencial. Lo mismo que en sus aislados predecesores idénticos a él, aunque de importancia inferior lo que atrae nuestra atención es el camino iniciado por el maestro de Nuremberg, su actitud negativa frente a la *maniera,* su lucha por la vindicación consciente de la *natura.* Y de hecho, ante la petrificación que, en general, mostraban las obras del inmediato pasado, Durero comprendió que podía extraerse una vigorización de la expresión, de una relación directa con la naturaleza, de un —digamos el término, hoy con justicia anatematizado— "naturalismo", en la estricta significación de la palabra. Comenzando pues a contemplar la naturaleza, la *observó* —volvemos a subrayar una palabra— hasta en sus más menudos detalles, analizando las conexiones de las ficciones sensoriales. Había elementos que tenían que ser introducidos antes de nada en la esfera de la forma pictórica y cuya existencia fué desconocida por el canonismo ya que su caracterización quedaba fuera de los preceptos fundamentales de la espiritualidad. Formas naturales y hasta ciertas proporciones rudimentarias fueron henchidas de vida y tuvieron que ser creadas nuevamente de este modo, según este nuevo sello, por el pintor; la vacuidad desesperada hubo que llenarla con los jugos de la *natura* en tal medida que hasta los insuficientes contornos del pasado saltaron y fueron necesarios nuevos linderos.

2

YENDO ahora al otro término de nuestro paralelo, encontramos que los expresionistas veíanse de hecho ante el mismo dilema que antaño Durero. En realidad, el dilema es inequívoco en su existencia aunque a veces se lo niega, incluso hoy. La *maniera,* o sea el estancamiento de la capacidad expresiva, que los modernos habían de superar, es aquí el arte del siglo XIX, del "Gründertum", en una manifestación todavía más decadente; el lector nos perdone la impertinente o —si piensa como nosotros— la muy pertinente sonrisa que nos viene involuntariamente a los labios al referirnos a esa idílica medio-

cridad. No somos, en verdad, iconoclastas pero la paz que deseamos para las cenizas de aquellos artistas la desearíamos también de muy buen grado para las cenizas de sus obras... Durero buscaba la verdad pictórica en la ficción de la apariencia. Durante siglos, los artistas siguieron el principio de Durero, se buscaba el mismo mundo aparencial con medios cuya significación estaba anticuada. Habiendo perdido la *natura* su prístino sentido, resueltamente vivificante, casi se la profanaba; la nueva decadencia era mucho más fatal pues la intención pictórica no se limitaba ya a un dogma sino que se la expulsaba del proceso creador, y, en consecuencia, de la obra de arte. En realidad, ya no se pintaba en absoluto, se aplicaba artificios para imitar la piel, el ramaje, los metales, en suma: la materia de la apariencia. Llenos de una fiebre de producción, que no respondía ciertamente a exigencias interiores, los artistas asimilaban sin discriminación congregados de forma y colores, mezclaban sus diferentes propiedades y calidades; en el fondo no había más que una aspiración: el cuadro acabado.

Un ejemplo singularmente típico puede servirnos para ilustrar esta situación: un monumento a Beethoven. Su autor es Max Klinger. Dicho monumento representa a Beethoven sentado, con el busto desnudo, en un trono muy abultado, cuyos costados tienen como principal ornamentación cabezas de ángeles. Los brazos del sillón están sobredorados. Las cabezas de ángeles son de marfil de una sola pieza y el fondo de ópalo legítimo; las alas hechas de ágata, jaspe y cristales antiguos tallados. La roca está tallada en mármol violeta oscuro y el águila en mármol negro de los Pirineos con venas blancas. Las garras del águila son de cobre, los ojos de ámbar. El ropaje es de ónice tirolés de Laas, guarnecido de amarillo oscuro de varios matices. Finalmente el mármol blanco con reflejos amarillos, de que está hecho el cuerpo, procede de la isla griega de Sira. Para los ojos de la efigie de Beethoven se pensó primero en el ámbar, como los del águila, y luego en el ópalo. Sin embargo de ahí hubiera nacido, para Klinger, un efecto descriptivo opuesto: por este motivo se representaron los ojos de un modo enteramente general, sin pupilas, sencillamente cincelados en el mármol. "Mil interpretaciones de los motivos representados, en parte puramente escultóricos, revelan que la obra sabe

excitar la fantasía del espectador en manera tan fuerte que por ella misma su autor se ha convertido en poeta y pensador. Y es quizás ese efecto enigmático y supremo del gran arte, de abarcar lo inconmensurable de nuestro sentir y pensar, así como el contenido de experiencias de la presente cultura en la sencillez de las formas, que en los sentidos del espectador vuelve a disolverse en aquella inmensidad, en aquella inasible grandeza que sólo engendra en nosotros entusiasmo".[2]

Existe, pese a la exaltación de la señora Arsenijeff, una motivación clara y elocuente de esta ecléctica suficiencia, que no tiene menos aplicación para la pintura. El artista se encuentra ante el caos indescifrable de las formas de la naturaleza que le rodean pero no dispone de una concepción, de un instrumento pictórico de discernimiento. El mismo caos se traslada al lienzo —o al mármol—, pues el artista, desvanecido, busca su éxito en la persecución de los signos que su sentido visual le revela; el ejemplo de Klinger con su desconcertante entrevero para alcanzar un efecto temático y estrechamente explicativo no es, en modo alguno, un caso único. El descubrimiento de que el elemento pictórico tenga sus propias leyes y que estas leyes tienen su equivalente en la naturaleza, bien que no siempre en revelaciones de ficciones ópticas, semejantes descubrimientos les quedaron reservados a los modernistas. Una fatal confusión torturaba a los antecesores, un general apartamiento de todos los conceptos fundamentales del arte y la misma *natura* debió encubrir el marasmo del naturalismo, convirtiéndose en medio y fin, justificación de existencia, que no podía ya limitar su automatismo a determinadas zonas del proceso creador y que, por el contrario, se entregaba a un afán explicativo, que por dondequiera dominaba en la representación.

Con esto habríamos llegado, cabalmente, al último límite de nuestra somera comparación, en la cual la obra de Klee vendría a ser de nuevo una piedra miliar en el camino hacia la consecución de la síntesis definida de un movimiento de expresión auténtico y últimamente funcional y de los medios de representación como elementos realmente expresivos. En Klee, la balanza se inclina aún preferentemente hacia lo último; sus

---

2 Al lector interesado en conocer más detalladamente semejantes corroboraciones extravagantes lo remitimos al libro de Elsa Arsenijeff: *Max Klingers Beethoven,* Eine kunsttechnische Studie, Leipzig, 1902.

medios expresivos son, en consecuencia, de una singular riqueza dinámica.[3] Veamos pues su idea de configuración.

3

En su taller, cerca de la *Bauhaus,* solíase encontrar siempre algunos caballetes en los que los cuadros iban tomando cuerpo gradualmente, casi como si crecieran. Recuerda su amigo Feininger que su método de trabajo podía compararse con el desarrollo orgánico de una planta, y añade que, al considerar la pintura de Klee, no cabe prescindir del elemento musical; de hecho, el modo de armonización en las obras trasunta un acorde típicamente musical. El padre de Klee había sido músico y el hijo vaciló al principio entre la música y la pintura; de esto quedaron siempre reminiscencias y ecos en sus creaciones. La reducción intencionada del medio expresivo desemboca, en Klee, en la sencillez de la canción popular; sus grafismos son simples melodías de rondas. El mismo se complacía en burlarse de la calificación "infantil", y aseguraba que la razón de esa "infantilidad" no era otra sino la búsqueda consciente de la claridad de expresión de las combinaciones pictóricas. Mas una empresa como la suya se halla estrechamente vinculada a una preexistente nitidez de los impulsos y exigencias creadoras, pues únicamente una simplicidad realmente directa, conmovedora de la vivencia intelectual o emocional —sin las divagaciones, sin los floreos de aquellos mismos cumplidos de los que Klee se mofaba en sus primeros grabados, encuentra, de ese modo, su reproducción y reclama la autenticidad antes aludida, de las trasposiciones pictóricas elaboradas.

Klee teje una sutil tela con más sencilla maestría, incluso en torno a un tema de folletín, un episodio de puerta falsa: *¿Quién tiene la culpa?, Marionetas en la tormenta, El hombre de las equivocaciones,* títulos que bien conocemos por acostumbrar a mirarnos haciéndonos guiños, estampados en tricromías chillonas. Klee convierte muecas en signos plásticos balanceados: en su sereno procedimiento de telaraña —prosigamos con el símil— para envolver lo robusto cotidiano en símbolos,

---

[3] Otro tema es el sin duda no muy halagador reverso sociológico de la medalla, de cuya insuficiencia en cuanto a la resonancia de su arte, Klee —dicho sea de paso— se dió perfecta cuenta.

los hilos anudados con ironía, y, en lugar de la novela policíaca, el hombre de las equivocaciones es ahora un ingenioso conglomerado de elementos pictóricos que revelan su tragicomedia; algo de murmurante capciosidad, un hálito de Rameau; todo esto a título de sugerencia, pues Klee era todo menos un ecléctico de lo condicionado por la anécdota, aunque desplazaba de buen grado las metáforas.

Era, en verdad, un paciente trabajador y además, y sobre todo, un refinado equilibrista. Este sopesamiento de los medios tiene lugar en forma vacilante; sus cuadros son de pequeñas dimensiones, pintura en diminutivo, pintura de cámara pero de una autenticidad penetrante, transparente, y más incisiva en aquellos ponderados y bien elegidos elementos de sus composiciones. El joven Klee adivina temprano que es menester llegar a la normatividad, "Gesetzmassigkeit", según escribe, si mal no recordamos, con estas o parecidas palabras en su Diario: "Si puedo descubrir una clara articulación, me encumbro más que en las construcciones de alto vuelo".[4] No tocar según las notas, se dice el músico que llevaba dentro, sino según el sentido. Dominar la materia en pugna de la vida con los sentidos abiertos, rastrear su sentido y, de ese modo, alcanzar el punto más desarrollado posible.

Representar lo normativo, o, para ser más preciso, lo orgánico, el conocimiento condicionado por lo viviente, en sus formas de expresión pictórica, rastreando su sentido, como ya se esbozó en aquellas primeras hojas de Diario: viene sin quererlo a las mientes una carta que Van Gogh escribió a su hermano sobre el arte japonés: "Si se estudia el arte japonés, entonces se ve a un hombre indiscutiblemente sabio, filósofo e inteligente que pasa su tiempo, ¿en qué? ¿en estudiar la distancia de la tierra a la luna?, no; ¿en estudiar la política de Bismark? no; estudia una sola brizna de hierba. . . Pero esta brizna de hierba lo lleva a dibujar todas las plantas; luego las estaciones, los grandes aspectos del paisaje, en fin, los animales, después la figura humana. Pasa así su vida, y la vida es muy corta para hacerlo todo".[5]

---

4 Véase el libro de Leopold Zahn: *Paul Klee, Leben, Werk, Geist,* Hiepenheuer, Potsdam, 1920. p. 26.

5 El párrafo citado corresponde aquí a las págs. 253-54 de una versión española. Buenos Aires, 1943. (N. del T.).

Sabemos que Van Gogh buscaba también, a su manera, seguir este proceso. Klee es mucho más intelectual, menos sensual, más filósofo deductivo. Extrae de los elementos no sólo los particulares estados de la creación: reteniendo siempre las esencias (lo intrínseco, la norma), forma nuevas imágenes posibles; no busca ya retratar fragmentariamente el resultado de las fases de una evolución en sí, sino que trata de enfocar el mismo movimiento evolutivo. Pone la brizna de hierba, es decir, lo esencial de la brizna de hierba en el animal, ve lo específico de una cosa y lo traslada a otra, para captar, finalmente, por encima de los grandes aspectos de un paisaje, el impulso, el dinamismo, lo moderno, la mecánica, casi pudiéramos decir, de un panorama. De parejo modo, superando la representación del hombre, alcanza la representación de lo psíquico, de lo nervioso, espíritu e instinto. Tal vez sí piensa en la distancia de la tierra a la luna, y, aún más, es posible que piense también, y no raramente, en la política de Bismark, intentando comparar todo esto con las "claras articulaciones" de lo normativo que rige los desenvolvimientos. Y también allí descubrimos, como en la sencilla melodía de la canción popular, siempre el núcleo vital, la raíz, la "brizna de hierba".

La tendencia al conocimiento de la estructura de lo específico puede, empero, más adelante haber seguido otros caminos inversos; la imagen vuelve a colocarse al revés, se cambia en signos elementales y llenos de significación. A eso nos referimos al principio cuando hablamos de reducción de los medios. Un río sería ahora algunas líneas onduladas. Un campo arado una superficie rayada, un viaje se reduce a un círculo con unos cuantos diámetros rizados, el símbolo de la rueda. Interviene entonces una cierta fuerza asociadora, que supera el tiempo y el espacio para dejar que suene una emoción; se concibe, por ende, la configuración como una necesidad propia, siendo sus calidades más ricas y, en consecuencia, de mayor capacidad expresiva.

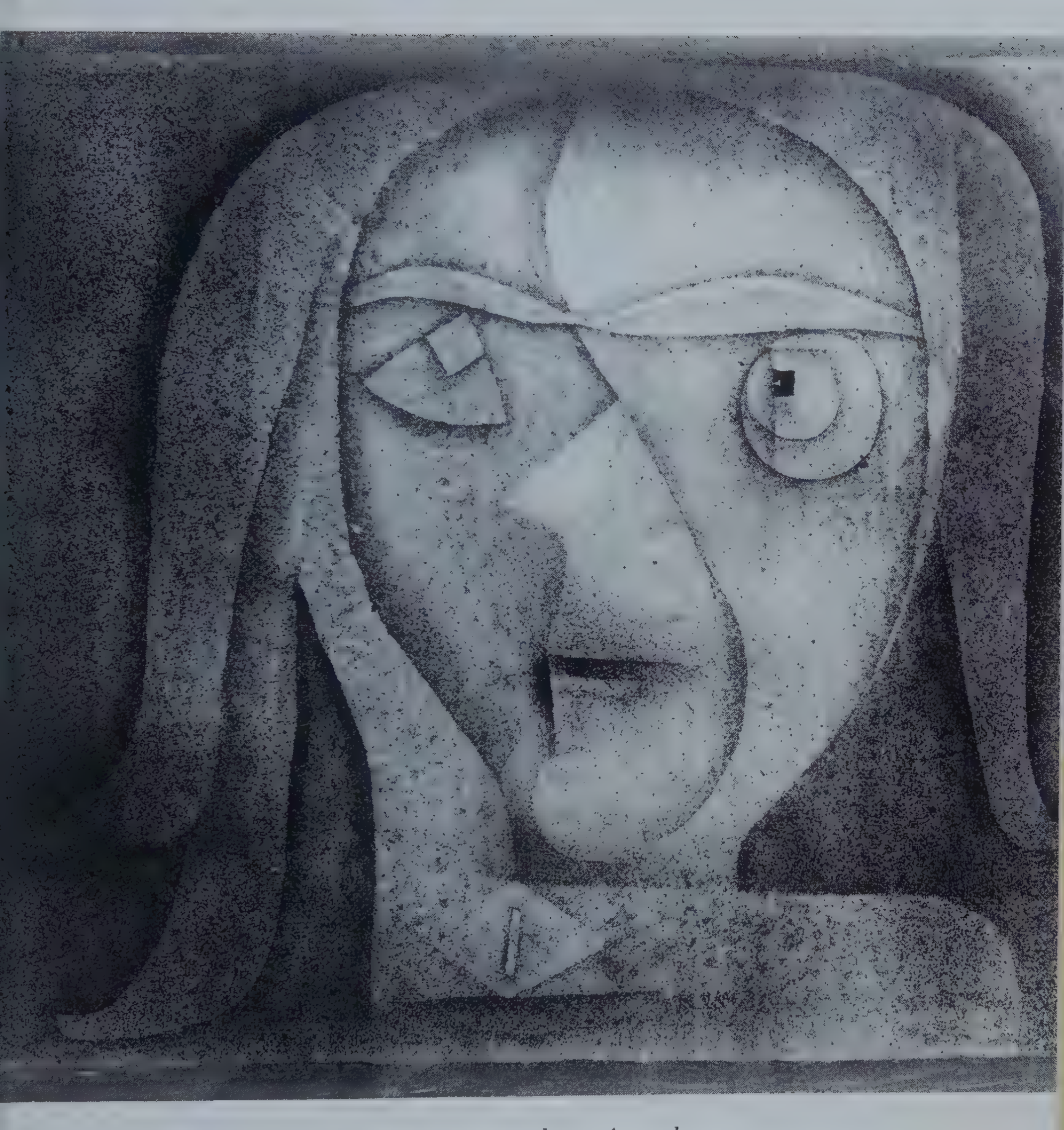
De ahí, pues, que sus cuadros no son, en muchos casos, más que lo que nosotros creemos oportuno denominar una composición de esencialidades. Si los ismos en sí ya convirtieron las leyes de la naturaleza, ciertas fuerzas físicas en signos pictóricos (o gráficos), y luego, y precisamente como consecuencia de ello, volvieron a atribuir a esos mismos signos plás-



PAUL KLEE. Canario mago. *Oleo.* 1920.



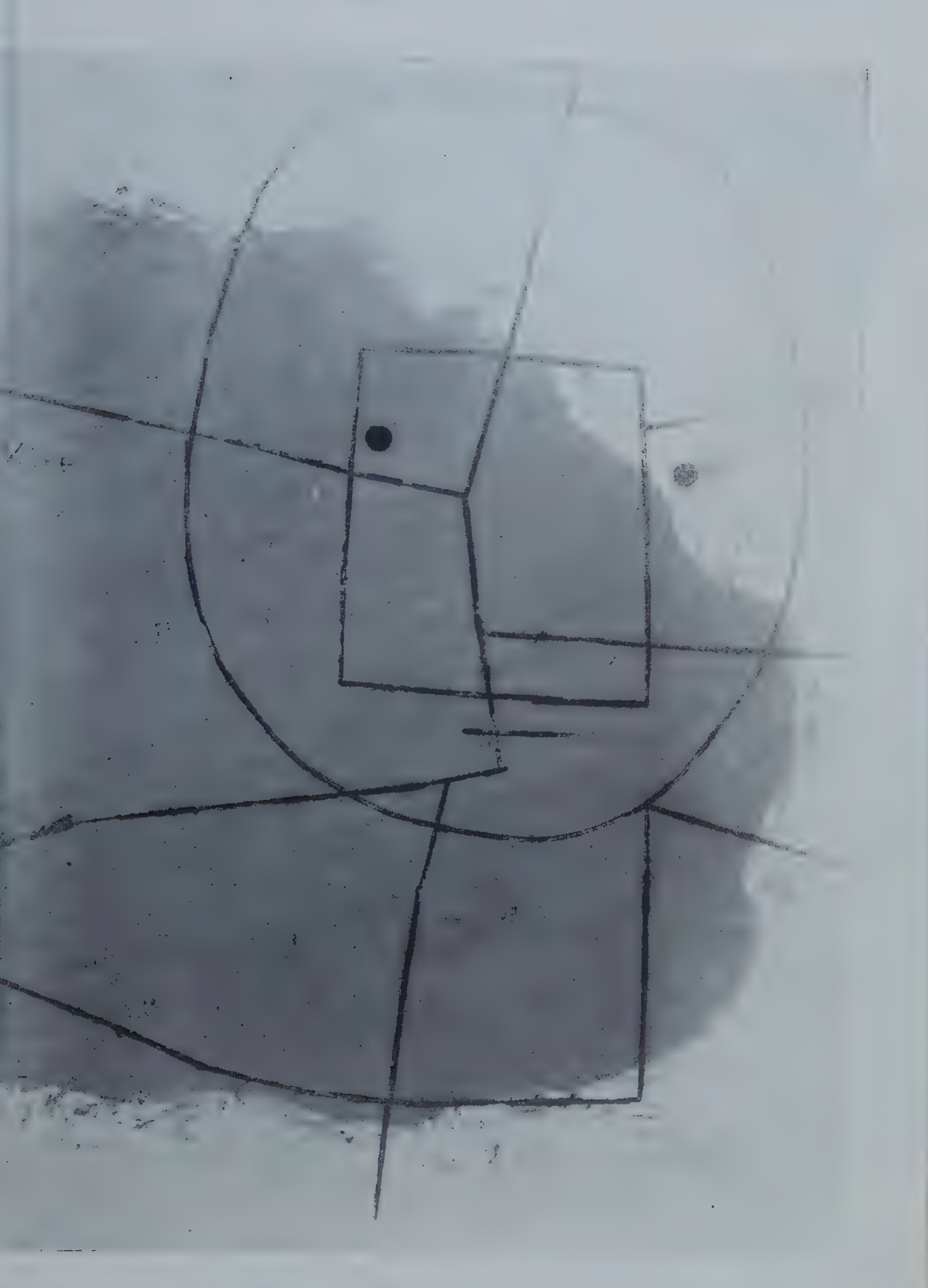
Paul Klee. Al conjuro de las estrellas. *Acuarela.* 1921.



PAUL KLEE. El ensayador. *Acuarela.* 1924.



PAUL KLEE. Címbalo dragón. *Oleo.* 1930.



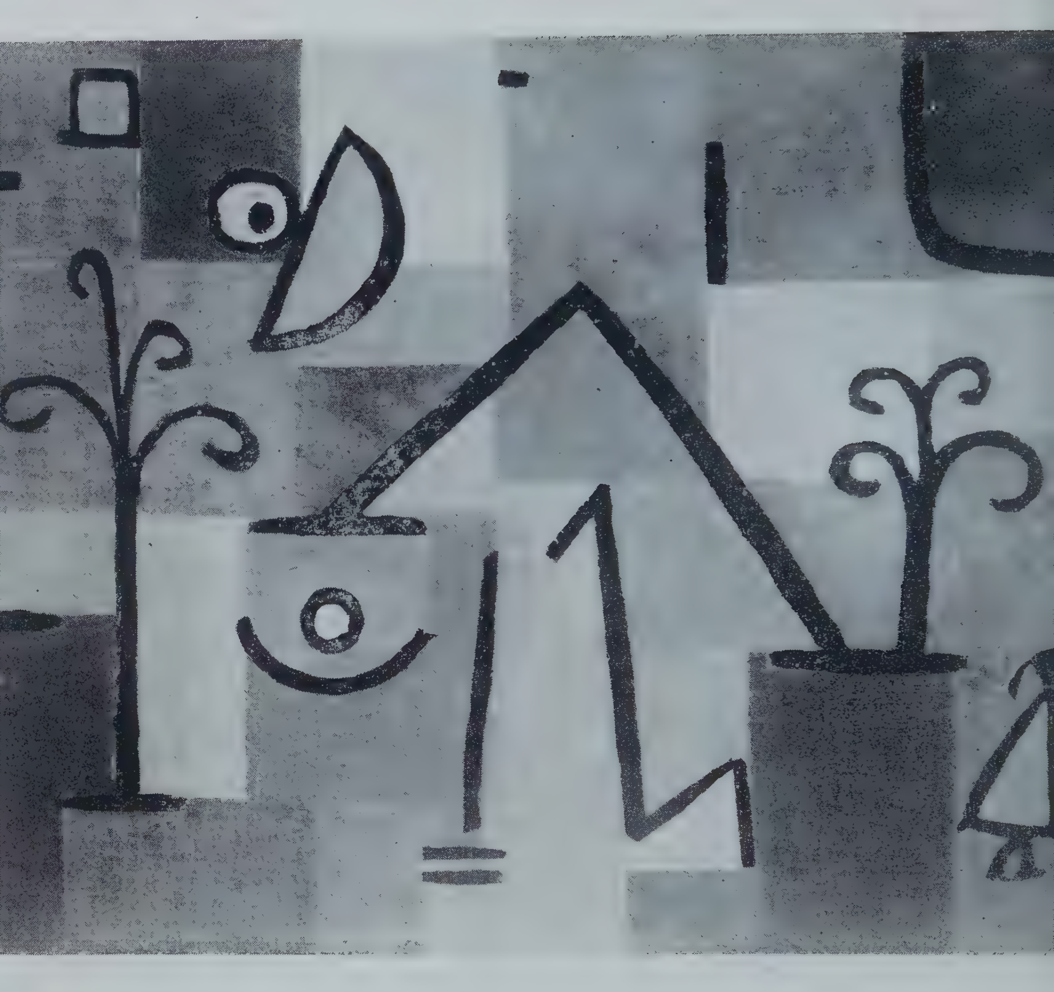
PAUL KLEE. Uno que comprende. *Oleo.* 1934.



PAUL KLEE. Hoja de álbum. *Oleo.* 1937.



PAUL KLEE. Vorágine umbilical. *Oleo.* 1939.



PAUL KLEE. Dulzura oriental. *Oleo.* 1938.

ticos las prístinas funciones físicas, Klee agrega una ulterior función, lo simbólico-emotivo. Si en los plasticistas, verbigracia, la vertical es el signo manifiesto del aplomo, de la gravedad, Klee atribuye al mismo signo un sentido interior que tienta con más intimidad lo sensible-emotivo; una vertical puede incluir toda una tragedia. La expresividad de lo arquetípico, diríase, se limita por tanto a lo que es característico suyo. Puede que un temor no declarado, en aquel entonces explicable, a los pequeños recursos, a la concesión necia haya contribuído mucho a este extractar que, en caso necesario, previene contra la ingrata pericia. Pues en cuanto el elemento plástico contenga ya en sí valor emotivo, de suerte que de él pudiera resultar el objeto y del objeto o del juego conjunto de los objetos, una significación, no hay duda que se ha hecho posible, en gran medida, una pureza y autenticidad, exclusivamente pictórica, de la expresión figurativa junto con sus medios; en suma, una concentración máxima del proceso creador.

4

Conforme señalamos anteriormente, los pintores modernos vieron en la característica de la normatividad de los fenómenos naturales, esto es, en las leyes que rigen el desarrollo orgánico de estos fenómenos, nuevos registros de expresión. El descubrimiento en la plástica, de esa normatividad que bien podría calificarse a título de ilustración con el término de "biogenésica", aunque por cierto haciendo abstracción de todo sentido estrictamente científico que suele encerrar, debiera conducir lógicamente a la exploración de sus orígenes: y de este modo terminó por hacer en el artista también una nueva actitud fundamental frente al *indicativo.* "Les formes plastiques —ha escrito Henri Focillon— présentent des particularités non moins remarquables. *Nous sommes fondés à penser qu'elles constituent un ordre et que cet ordre est animé du mouvement de la vie.* Elles sont soumises au principe des métamorphoses, qui les renouvelle perpétuellement, et au principe des styles qui, par une progression inégale, tend successivement à éprouver, à *fixer et à défaire leurs* rapports".[6]

[6] cf. *Vie des Formes,* Libr. Ernest Leroux. Paris, 1934. p. 7. El subrayado es nuestro.

Tampoco sería esto, ciertamente, ninguna de aquellas tendencias más o menos felices que buscaron inspirarse en determinados dominios delimitados de las ciencias puras, como sucedió con los impresionistas (sus relaciones con Chevreuil) y más tarde con los cubistas (Princet); el color y la medida, para un arte de tendencia expresionista, están condicionados eminentemente por la expresividad. Tratábase más bien de determinar una relación mucho más honda con el cosmos, relación en la que la corriente predominantemente científica (¿y por qué no un tanto inocentemente animista?) de nuestra época, influye en los fenómenos y, por consiguiente, directa e indirectamente también en el arte de expresión, obligando al artista a examinar el fenómeno de la naturaleza, como hemos visto, en su esencia, o bien a no perder de vista una dirección acomodada a este respecto.

Es pues la creación de los medios pictóricos en sentido estricto la que se enlaza, en primer término, con los resultados de su esfera de vivencias, la cual, como es natural en un pintor, es configurativa. Klee no conoce, por eso, una forma de composición apriorística total y en sí, aun cuando aplica reiteradamente elementos formales apriorísticos o, más exactamente, símbolos formales determinados, para expresar un estado de ánimo. Partiendo de un hecho estilístico en calidad de hecho consumado, la actitud cognoscente y, por lo tanto, creadora de Klee, se diferencia sustancialmente de la de Cézanne, ya que el signo, para Klee, es preexistente, compendio simbólico y no representación de la naturaleza; la emotividad humana de la cual lo impregna, su facultad anímica, tienen funciones preponderantes en la *elaboración* de los elementos para llegar al tema-conjunto, y no, como precisamente en el caso de Cézanne, en la purificación y el desentrañamiento del factor pictórico *sur le motif*. Esos símbolos, signos elementales en sus cuadros, se disuelven, por su parte, en formas plásticas, incluso sólo son concebidas como tales y, en última instancia, su existencia es un resultado de los elementos pictóricos fundamentales: línea valor de tono, color, ("medida, peso, calidad", como el propio Klee, además, los llama). Tal segmentación, la clasificación de la particularidad esencial, fué lo que Klee ha estudiado y ejecutado de modo más resuelto.

En sus primeras obras notamos el deseo de dar a una perspectiva efectos esenciales. Más tarde, no es ya la perspectiva, o sea, lo visual, lo que constituye el punto de partida de la penetración creadora y espiritualizadora por medio de la armonía de los tres elementos pictóricos, sino que aquellos elementos existen ya como hechos conclusos. La técnica del *fait accompli* corresponde a la intención similar que crearon, en conjunto, los modernos franceses, con la única diferencia de que en Klee se trata siempre de poner de relieve un motivo puramente espiritual y fantástico. Entendía Klee tratar un sueño como elemento formal. Advertimos que no le interesaba gran cosa captar una mesa como cuadrado plano sino que, por el contrario, retrocede gradualmente su observación de lo objetivo, objetos se convierten en signos, símbolos, intentando ante todo realizar su combinación, su correlación a un tema. Sus cuadros se vuelven representación plástica de esos temas y ello después que se ha cumplido el proceso de purificación y orientación de las partes integrantes del contenido en la forma más amplia posible. Una planta, antes de ser un pino, un zarzal o una lechuga es, para Klee, un movimiento creciente con unas pocas, pero inteligentes indicaciones de su peculiaridad botánica.

El que Klee posea sus propios símbolos de forma, hecho que le separa de Kandisky, Arp y aún Masson y Miró, no significa que considerara superflua la capacidad de captación frente al motivo. Pues el sentido de su símbolo formal no es la anticipación de la configuración misma, sino el contorneamiento de esta configuración; si se contemplan diversos cuadros puede observarse en seguida que el aspecto de un elemento simbólico es cambiante y que corresponde siempre a la condensación pictórica total.

A menudo —y entonces acaso en las obras más logradas— Klee casi fuerza a lo condicionado por el tema a entrar en la esfera de la expresión formal. Pero estas usurpaciones, para emplear una calificación un tanto atrevida, sirven de nuevo, en lo esencial, a pesar de la heterogeneidad de los objetos en sí, para formar una unidad tanto plástica como simbólico-emocional. A grosso modo, diríamos: los mismos objetos no son ya tratados por Klee según su apariencia —lo visual—, según su utilidad general —lo cotidiano—, sino analizados conforme a su carácter esencial —la norma—, es decir, su contenido vi-

viente y, a la postre, como valores y calidades pictóricas (el propio Klee solía hablar de "dimensiones" y en este caso, desde luego en un sentido completamente extratécnico) formados como signo portador de emoción que también tiene su origen en el correspondiente subrayamiento del núcleo formal. De parejo modo marcha un vapor por el jardín botánico, según el dibujo de Klee.

Su simultaneísmo,[7] que visto pictóricamente acaso no es sino una consciente destrucción del escenario giratorio del principio clásico del primer plano, medios y fondo, sólo tiene un interés secundario en cuanto a lo temáticamente acondicionado, o mejor, la propiedad de un carácter formal narrativo y por ende sucesivo (pintura parlante, poesía muda, para emplear las expresiones de Simonides que cita Lessing). Klee ahonda mucho más. ¿Para qué destruir el espacio corpóreo si su intención fuese también temático-explicativa? No; aunque, para ser más preciso con respecto al propósito total de Klee, y menos tajante: no cabe duda que existe una llamada pintura parlante o poesía muda, una intersección, pero ello no encuentra, ciertamente, una motivación fundamental, definitiva, en la configuración sino que se forma como resultado de asociaciones plástico-simbólico-emocionales. Para Klee, pues, trátase, ante todo, del agrupamiento de calidades plásticas idénticas, de coordinaciones que revelan una metodología que a pesar de su osadía y novedad, es más lógica y más directa que la descripción óptica en sí. Para muchos lectores, esto, hoy día, puede que ya sea lugar común. Si Klee encuentra los mismos elementos o fragmentos de dimensión en diferentes manifestaciones del mundo circundante, las coordina tranquilamente, aunque a la vez desplace la rutina de la apariencia cotidiana. "El (el artista) en modo alguno concede a estas formas aparienciales de la naturaleza la significación decisiva que la atribuyen muchos realistas que ejercen la crítica. No se siente muy atado a estas realidades porque no ve en esos finales de forma la esencia del natural proceso creador. Pues para él tienen más importancia las fuerzas conformadoras que los finales de forma".[8]

---

[7] "Forma cinematográfica", como diría Gleizes. cf. Albert Gleizes *Der Kubismus*. Bauhausbücher, Munich, 1928.

[8] PAUL KLEE: *Über die moderne Kunst*. Benteli, Bern, 1945. p. 43.

Si, en aras de la claridad, hubiera que definir el arte de Klee con una denominación a la manera de los filólogos alemanes, quizá la más certera sería aquella de "surnaturalisme" que Apollinaire aplicó a la pintura de Chagall, aun cuando habría que añadir en seguida que se trata de una mera aproximación pues Klee no es "surnaturel" o sea que se cierne sobre la naturaleza, como un asno-violinista de Chagall, sino que está interiorizado con las fases más secretas del proceso creador y, más aún, penetrando hondamente en sugerencias, descubrimientos naturales y materiales, siendo, por consiguiente, "polinaturaliste", no en una significación cuantitativa sino específicamente cualitativa.

Creemos que Klee es mucho menos superrealista, en sentido ortodoxo, de lo que generalmente se afirma. Aunque toca ciertas zonas del subconsciente (y en verdad conscientemente) nunca niega la dinámica lógica, recíproca de las esencias. Su automatismo consiste en experimentos aislados, concebidos pictóricamente. Los behavioristas, psicofísicos, psicopatólogos de la individualidad, megalomanistas, especialistas de la esquizofrenia, la paranoia y hebefrenia que piensan que sólo en el futuro sus minuciosas investigaciones esclarecerán el problema del arte de Klee, debían tal vez considerar que Klee era, ante todo, pintor, y que, en consecuencia, se inserta enteramente como tal en la lógica del proceso de evolución de la forma de expresión moderna y, por ende, del arte en general.

LA CABRA EN DOS PATAS

Por *Francisco ROJAS GONZALEZ*

I

En un recodo de la vereda, donde el aire hacía remolino, Juá Shotá, el otomí, echó raíces. Entre el peñascal, donde el sol se astilla, el vagabundo hizo alto. Una peña brindó sombra a su cuerpo, como el valle dilatado ofreció reposo a su vista. En torno de él las milpas crecían un par de palmos y se mustiaban enfermas de endeblez. El indio fué testigo impávido de las lágrimas y del sudor vertidos sobre la sementera para apagar la sed de los sembradíos.

Pegado a la roca, aclimatado como los pirús o como el maguey que vive y almacena líquido sobre los lomos del calvero más reseco, Juá Shotá hacía su vida a un ritmo vegetal.

Ofrecía al peregrino una jícara de pulque, en los precisos instantes en que las piernas flaqueaban y la lengua se pegaba al paladar. La gratificación por el servicio era modesta, aunque constante, tanto, que un día del peñasco brotó un techado que era florón del temple, nata del ambiente. Un techado que se ofrecía todo al caminante, quien nunca soslayaba la satisfacción de permanecer un ratito bajo su sombra.

Cuando al fondo del jacal apareció un armazón de maderos atados unos a otros con cabos de fibra de lechuguilla y sus huecos cubiertos con botellas de etiquetas policromas: "limonada", "ferroquina", "naranja", "frambuesa", o con paquetes de cigarrillos de tabaco atosigante o con latas de galletas endurecidas o con mecapales y ayates —utensilios estos últimos indispensables para el ventorro, cuya clientela de cargadores y buhoneros los reclamaba—, entonces llegó María Petra, obediente al llamado de Juá Shotá, su marido.

Una tarde, de entre los peñascos, como un hongo, surgió la mujer. Venía fatigada; sobre su frente caía en cascada par-

dusca el pelo; su cuerpo trasudaba la manta percudida que lo cubría; los pies endurecidos como pezuñas, escarbaban, incansables, el sitio en que ella se había detenido. Doblegada por el peso del equipaje envuelto en un ayate, las tetas campaneaban con casta impudicia. La viajera no traía las manos vacías; en ellas jugaba un malacate que torcía, torcía siempre, un cordel que acariciaban pulgar e índice: hilo de ixtle, que es urdimbre y es trama de la vida india.

Juá Shotá salió a su encuentro y tuvo para ella palabras de bienvenida. Luego preguntó por algo que no veía; ella haciendo una mueca, se descargó y extrajo del bulto un atado del que brotaban vagidos. A poco, Juá Shotá acariciaba a la hija desmedrada y feucha: María Agrícola.

La madre, sin osar mirarlos, sonreía.

II

La grieta donde se encajaba la vereda se fué ensanchando al paso del patacho de años. La venta de Juá Shotá había crecido y cobrado crédito: caminante que pasaba por aquella vía huraña, caminante que detenía su paso en el tenducho para echar al gaznate un trago de aguardiente o para refrescarse con una tinaja de pulque. Juá Shotá era ya un hombre gordo, de ademanes sueltos y decir desparpajado. Vestía ropa blanquísima y calzaba guaraches de vaqueta. Para estar a la altura de su nueva condición, había traducido su patronímico, ahora la clientela lo conocía por don Juan Nopal. En cambio María Petra, se agostaba echada sobre el metate en donde del día a la noche resquebrajaba los granos del maíz pinto.

María Agrícola pastoraba cabras en el cerro.

La niña creció entre riscos y abras. Sus carnes cobrizas asomaban por entre los guiñapos que vestía; la cara chata hacía marco a los ojillos de cervata; su cuerpo elástico combinaba las líneas graciosas con rotundeces suaves y prietas.

María Agrícola vivía aislada del mundo; don Juan Nopal y María Petra, el uno absorbido por las atenciones del ventorro y la otra entregada a los cuidados del hogar, se olvidaban de la rapaza, quien pasaba todo el día en el campo. Allí corría de peña a peña, mientras llevaba el ganado al abrevadero. Comía tunas y mezquites; reñía con el tigrillo o espanta-

ba al coyote y apedreaba, despreciativa, al pastor su vecino que con sospechosas intenciones trató más de una vez, de salirle al paso. Cuando la tarde se iba, echaba realada y canturreando una tonadita seguía a su aprisco, para dejarlo seguro en el corral de breñas, no sin antes conjurar a las bestias dañinas con palabras solemnes y misteriosas. Entonces regresaba a casa, consumía buena ración de tortillas con chile, bebía un jarro de pulque y se echaba sobre el petate, cogida por las garras del sueño.

III

La clientela de don Juan Nopal iba en aumento. Por la venta desfilaban todos los caminantes: los arrieros de la sierra, mestizos jacarandosos y fanfarrones, que llegaban hasta las puertas del tenducho, mientras afuera se quedaban pujando al peso de la carga de azúcar, de aguardiente o de frutas del semitrópico, las acémilas sudorosas y trasijadas. Aquellos favorecedores charlaban, maldecían a gritos, comían a grandes mordiscos y bebían como agua los brebajes alcoholizados. A la hora de pagar se portaban espléndidos. O los indios que cargaban en propios lomos el producto de una semana entera de trabajo: dos docenas de cacharros de barro cocido, destinados al tianguis más próximo. Ocupaban aquellos tratantes el último rincón del ventorro. Allí aguardaban, dóciles, la jícara de pulque que bebían silenciosamente. Pagaban el consumo con cobres resbaladizos de tan contados, para irse presto con su trotecillo sempiterno, hasta fundirse en las vaguedades de la extensión. O los otomíes que en plan de pagar una manda, caminaban legua tras legua, llevando en andas una imagen a la que escoltaban diez o doce compadritos, los que, por su cuenta, arrastraban una ristra de críos, en pos del borrico cargado con dos botas de pulque cada vez más ligeras ante las embestidas de los sedientos. Entonces los cohetes reventaban contra el cielo, las mujeres gimoteaban llenas de piedad y los hombres alternaban alabanzas con canciones muy profanas, acompañadas por una guitarra sexta y un organillo de aliento, en melódica contienda. Llegados donde Juan Nopal, se olvidaban del pulque para dar contra el aguardiente. A poco aquello echaba humo; los hombres festejaban a carcajadas la fábula traviesa, la ocurrencia escatológica o se empeñaban en toscos juegos de manos. Las

hembras se apretaban unas contra otras y con la vista vidriada por las lágrimas vertidas, seguían bebiendo con el mismo fervor con que elevaban plegarias y jaculatorias. El santo de las andas yacía maltrecho en medio del recinto. O la caravana que acompañaba a un cadáver de tres días, encaramado sobre los hombros de cuatro deudos. De un cadáver que había trepado montañas, atravesado valles, vadeado ríos y oscilado en la negrura de los abismos, con afán de cortar la distancia medianera entre el pueblecito perdido en la serranía y la cabecera del municipio, donde el derecho de panteones era el tributo más productivo. Esta multitud doliente llegaba a la casa de Juan Nopal y después de repetidas libaciones por "la salud del fiel difunto", limpiaba la bodega, al par que el féretro tendido a medio camino, tronaba macabramente.

Con aquella clientela, Juan Nopal hacía su vida. La paz cubría el techo del hogar montero. El horizonte se hacía mezquino porque se estrellaba en la falda del cerro interpuesto entre los terrenos del otomí y el valle anchuroso.

IV

CUANDO aquella pareja instaló su tienda de campaña frente a la venta de Juan Nopal, éste, sin saber por qué, sintió hacia los recién llegados una gran antipatía.

El hombre era de un color blancucho, prominente abdomen y movimientos amanerados. Usaba lentes como aquellos tipos que tanto hacían reír al indio cuando los miraba retratados en los periódicos que casualmente llegaban a sus manos.

Todas las mañanas, el nuevo vecino salía paso a paso en busca de piedras, que traía después a su tienda. Por las tardes remolía los pedruscos y observaba el polvo cuidadosamente.

Ella era una joven delicada y tímida. Su físico no cuadraba con la indumentaria: pantalones de tela burda que hacían resaltar notablemente las protuberancias glúteas, para regocijo de Nopal y su clientela; botas de cuero aceitado y un sombrero de paja que se ataba al cuello con un listón rojo.

Sin embargo, cuando el dueño del ventorro observaba las desazones que la vida cerril provocaba a la mujercita, sentía por ella inexplicable lástima.

El hombre parecía más acostumbrado a las molestias de la rusticidad; iba y venía con paso inalterable. En ocasiones cantaba con voz ronca y potente algo que a don Juan Nopal le parecía muy cómico.

Las actividades del extraño tenían intrigado al indígena. Los arrieros serranos le dijeron que por las botas, los pantalones bombachos y el sombrero de corcho, se podía sacar en claro que el vecino era ingeniero. Desde ese día don Juan Nopal señaló al hombre de la casa de campaña con el nombre de "ingeniero".

Una tarde, María Agrícola llegó sofocada.

—¡Eh, viejo —dijo al padre en su lengua— ese, al que tu le llamas ingeniero, me siguió por el monte!

—Querría que le ayudaras a coger esas sus piedrotas que a diario pepena...

—¿Piedrotas? No, si parecía chivo padre... Daban ganas de persogarlo con bozal debajo de un huizache y voltearle en el lomo un cántaro de agua fría...

Los ojos del indio se encapotaron.

V

El "ingeniero" entró en la venta. Pidió limonada y empezó a beberla lentamente. Habló de muchas cosas.

Dijo que era minero, que venía a buscar plata entre el lomerío. Que su esposa lo acompañaba sólo para servirle... Que era rico y poderoso.

El indio sólo escuchaba: "Puesto que mucho habla, mucho quiere" —rumiaba para sí la sentencia que le enseñaron sus padres—. "Pero el que mucho habla, poco consigue", agregaba como coletilla de su propia cosecha.

Cuando María Agrícola pasó frente a ellos, el indio notó en el "ingeniero" un sacudimiento y descubrió en sus ojos el brillo inconfundible.

Al otro día, el hombre repitió la visita, sólo que esta vez venía acompañado de su esposa. A don Juan Nopal le cautivó la suavidad de modales de la hembra, igual que la tristeza que había en el fondo de sus ojos verdes. La voz apagada de ella acarició los oídos del ventero, al mismo tiempo que las manos largas y transparentes atrapaban su voluntad. Esa tarde la visita le fué grata.

Las estancias del "ingeniero" en la tienda se hacían cada vez más frecuentes. Bebía limonada mientras decía cosas raras que el indio apenas si penetraba... Mas de todas suertes reía y reía por lo mucho de chistoso que encontraba en el palique.

—Bien, don Juan —dijo el minero por fin—, tengo para ti un buen negocio.

—Tu mercé dirás —respondió el otomí.

—¿Está muy caro el ganado por acá? ¿Cuánto, por ejemplo, sale costando una cabrita?

—El ganado en esta tierra no se vende. Los pocos animales que tiene nosotros los guardamos para cuando nos toque la mayordomía del Santo Nicolás, al que rezamos los de Nequetejé, que es mi tierra, allá, trastumbando el cerro más alto que devisas detrás de las ramas de aquel pirú... O para el día en que nos vesita el Santo Niño del Puerto, que es milagriento como el diablo. Entonces hacemos la matanza y no respetamos ni las cabras de leche, porque viene harta gente.

—Bien, bien; ¿pero si yo te ofrezco diez pesos por una cabrita, tú serías capaz de vendérmela?

—Pos pué que ni así —respondió el indio aparentando pocas ganas de tratar.

—Diez pesotes, hombre; nadie te dará más... Porque lo que yo quiero pagar más bien es un capricho.

Don Juan no respondió; pero hizo una mueca que de tan equívoca, cualquiera la hubiese tomado como una aceptación.

—Hay entre tu ganado, don Juan, una cabra que me gusta mucho, tanto, que ya ves el pago que te ofrezco.

—Si tu mercé la queres, tienes que pagarme en centavos y quintos de cobre... A nosotros no me gusta el billete.

—En cobres tendrás los diez pesos, hombre desconfiado.

—Si ya tu mercé tiene visto el animalito, ve por él al monte.

—Sólo que —dijo el minero con desfachatez— la cabra que yo quiero tiene dos patas.

—¡Ja, ja, ja! —rió el indio estrepitosamente— ¡Y yo que no quería crer a los arrieros serranos! Ora si estoy cierto; tu mercé estás loco... ¡y bien loco! Chivas con dos patas... ¡Será la mujer del demonche, tú!

—Chiva en dos patas llamo a tu hija, por lo ligera que anda tanto de patas como de ubres... ¿No lo entiendes, imbécil? —preguntó amoscado el forastero.

El indio borró la sonrisa que le había quedado prendida en los labios después de su carcajada y clavó la vista en el minero, tratando de penetrar en el abismo de aquella propuesta.

—Di algo, parpadea siquiera, ídolo —gritó enojado el blanco—. Resuelve de una vez. ¿Me vendes tu hija? Sí o no.

—¿No te da vergüenza a tu mercé? Es tan feo que yo la venda como que tú la merques... Ellas se regalan a los hombres de la raza de uno, cuando no tienen compromisos y cuando saben trabajar la yunta.

—Cuando se cobra y se paga bien no hay vergüenza, don Juan —dijo el "ingeniero" suavizando el acento—. La raza no tiene nada que ver... y menos cuando se trata de la raza que ustedes los indios quieren conservar... ¡Bonita casta que no sirve más que para asustar a los niños que van a los museos!

—Pos las chivas de esa clase no han de ser tan feas, ya que tu mercé te interesas tanto por una.

—Te he dicho que es tan sólo un capricho el mío. A lo mejor tú sales ganando un nieto mestizo. Un hijo de blanco que será más inteligente que tú. ¡Un mestizo que valdrá más que diez pesos en cobres!

—No, ese ganado no está a la venta —repuso don Juan con un tonillo que denotaba que no había entendido o no había querido entender las últimas palabras de su cliente.

—Se necesita ser estúpido para no tratar. En la costa regalan a las indias vírgenes sólo con la esperanza de que tengan un hijo de blanco, porque aquella gente entiende que la mezcla de los hombres es tan útil como una buena cruza en los ganados; pero ustedes los otomíes son tan cerrados, que ni pagándoles acceden a mejorarse.

Ahora en los ojos de don Juan había una chispa. Chispa en la que no reparó la fogosidad del blanco.

—Bueno, en vista de tu necedad, doblo la oferta. ¡Veinte pesos por ella! ¡Veinte pesos en cobres de a cinco! No, no me la voy a llevar, porque las criadas indias en la ciudad son inútiles y puercas. Solamente quiero que le digas que se bañe y que la aconsejes para que no sea mala conmigo, que no me arañe ni me tire patadas. Después te la dejo. No pago más que el silencio, porque a mí no me convendría que nadie se enterara, ¿sabes? —dijo mientras veía hacia la tienda de campaña, donde la mujer blanca recosía ropa, sentada cerca de la puerta.

—No, tu mercé eres de veras malas gente. Ya te dije que por ay no l'entro. . . ¡Pagas tan pocos fierros!

—Veinticinco pesos en cobres. . . ¡En cooobres, oíste! —ofreció terminantemente el comprador.

—Te voy a enseñar a tu mercé a tratar ganados —dijo reposadamente el otomí, mientras sacaba una bolsa gruesa del cajón del mostrador—. Aquí hay cien pesos en cobres. . . y como tú me has enseñado que las cruzas son buenas, quisiera yo también mejorar mi casta. . . Pero la mía, no la ajena. Cien pesos que te doy a ti por tu mujer. Tráimela, yo no pongo condiciones. . . anque me arañe, me muerda y me patié. Yo no pago el silencio, eso te lo doy de ribete; puedes contarlo a todo el mundo. . . Tampoco te pido que la bañes, déjamela así tu mercé.

Entonces el que permaneció en silencio fué el locuaz "ingeniero"; en su cabeza no podía caber el absurdo espantoso que se le presentaba.

—Tu mercé te la llevas, a mí aquí en el monte no me sirve. . . ¡Capaz de que se quebre! Tu mercé cargas con ella; pero eso sí, con la garantía de que pronto tendrás un mestizo bonito y trabajador que te diga papá. Son buenas las cruzas de sangre; pero lo mejor de ellas es que se pueden hacer lo mismo de macho a hembra que de hembra a macho. . . ¿O qué opinas tu mercé?

—¡Pero esto es bestial! —gritó el blanco.

—Resuelve luego —continuó don Juan—, porque yo cuando me alboroto luego me da por retozar. Cien pesos en cobres, nenguno te dará más, porque está tan canija, que apenas si con su peso levanta la vara de la romana. No merco ni la carne ni el pellejo, sólo te compro a tu mercé el modito de ella. . . ¡Cien pesos por un modito! ¡Cien pesos! Pero si no te gusta este trato, tengo otro que proponerte. . . Tu dirás.

La mirada de ambos coincidió entonces en un solo punto. Cuatro ojos se clavaron en un machete que colgaba del mostrador al alcance de la mano del indio.

—¡Cien pesos por un modito, señor ingeniero! —repitió con retintín don Juan, al tiempo de que en su boca había una sonrisa que rivalizaba en frialdad con la hoja de acero.

VI

A la mañana siguiente, don Juan Nopal se sorprendió de no encontrar frente a su casa la tienda de campaña. Había sido desmontada precipitadamente antes de la media noche. El amanecer sorprendió a los fugitivos trastumbando el cerro del Jilote.

María Agrícola, irguiendo el cuerpo fino y flexible, como las armas de los flecheros, dejaba que el aire revolviera el negror de sus trenzas, mientras veía cómo una polvareda se alzaba por allá, cerca de la barranca del Cántaro, punto cercano a la vía del ferrocarril.

CRONICA DE LA NOVELA

SIETE NOVELAS MEXICANAS DE HOY

HASTA hace pocos meses era necesario reconocer, no sin desánimo, que por diversas razones la literatura mexicana parecía haber entrado en una época de letargo. Ya otoñal el esplendor de nuestra lírica, iniciado en el Modernismo y concluído quizá con alguno de nuestros poetas jóvenes; incierto aún el destino de nuestra novela moderna; remiso nuestro teatro para responder a los esfuerzos de sus restauradores, todo hacía suponer que asistíamos al nacimiento de una nueva edad crítica, de una etapa de recapitulaciones y de revisión de un pasado que arrastramos aún como masa informe.

Algo ha cambiado recientemente en este cuadro, no lo suficiente para inducirnos a prever conclusiones diversas, pero sí bastante para volvernos más optimistas respecto al destino de nuestras letras contemporáneas. El nuevo hecho a que me refiero es la aparición de un grupo nutrido de novelas y el interés que muchos de nuestros escritores —conocidos y desconocidos— muestran por las seducciones y las complejidades del género. Ya me he referido, en otra parte, a la extraordinaria y valiosa concurrencia —alrededor de setenta obras— que tuvo el certamen novelístico convocado hace pocos meses por el Departamento del Distrito Federal, concurrencia elocuentemente reveladora de la abundancia y calidad media de una producción que sólo llega al libro en cantidades reducidas. Pero si de ese concurso a penas se han publicado hasta hoy dos novelas, cinco más han aparecido casi simultáneamente, algunas firmadas por nombres conocidos, otras suscritas por autores cuyas obras anteriores ignoraba. No me atrevería a afirmar de ninguna de estas siete novelas que es obra maestra o definitiva dentro de su tendencia; no puedo decir tampoco de ninguna que sea insignificante. Cada una, en su línea, representa un esfuerzo apreciable por conquistar la plenitud del difícil arte novelístico, por explorar nuevos caminos y por expresar, desde diferentes perspectivas, la realidad de México o la imaginación y la aventura de sus autores. No son todavía, por consiguiente, el fruto cumplido, pero sí el anuncio de que muchas fuerzas trabajan con tesón y con lucidez para lograrlo.

Lola Casanova de Francisco Rojas González y *Donde crecen los tepozanes* de Miguel N. Lira, ambas publicadas por "Ediapsa", 1947, pueden reunirse por el tema indio que las inspira. Con *Lola Casanova* Rojas González añade un cuadro más a la galería de heroínas femeninas que inició en 1944 con *La negra Angustias.* Pero aunque la protagonista de ésta fuese una suriana aguerrida que participó en la Revolución y la de aquélla una animosa muchacha de Guaymas que vivió a mediados del siglo pasado, algo tienen de común estas creaciones de Rojas González: una extraña flexibilidad para mudar radicalmente su carácter, para convertirse a otro tipo opuesto de existencia. La feroz y rencorosa Angustias —no sin cierta incongruencia— se transformaba en dulce y sumisa por el amor de un menguado maestro; Lola Casanova, paralelamente, para huir de un matrimonio ominoso, adopta la vida de los seris que la raptan y llega a ser la mujer de su caudillo y aun la redentora de la tribu errante. Pero su última novela proponía a Rojas González problemas más arduos que la anterior de ambiente revolucionario. Ahora debía trazar una estampa de la vida de una ciudad mexicana hace cien años y, lo que era más difícil, debía desescribir las costumbres de los indios seris o kunkaaks sonorenses con los que habita su heroína. Y no ha fracasado en su empresa. Las escenas iniciales de Guaymas son flúidas y discretas aunque las estorbe cierta lentitud, notoria en toda la novela, como si su autor se hubiese propuesto alargarla innecesariamente. Los trazos vigorosos y rápidos de la acción de *La negra Angustias* se han frenado en *Lola Casanova,* para ganar en profundidad lo que perdían en dinamismo. La narración de la vida y peripecias de los seris, aunque mostrando la misma lentitud, tienen el atractivo de llevar al lector al conocimiento de aquella tribu orgullosa y perseguida. Los estudios sociológicos y antropológicos de Rojas González, en este campo, le han sido indudablemente preciosos y gracias a ellos y a su talento novelístico, su reconstrucción puede considerarse fiel y expresiva. Hay un aspecto, sin embargo, en que me parece desproporcionada y es el lenguaje prosopopéyico y sembrado de alegorías y símbolos en que hace expresarse a sus personajes indígenas. Es posible que en algunas ocasiones nuestros indios cambien su habitual mutismo por esta elocuencia oratoria; pero es evidente también que esos parlamentos llegan a fatigar al lector y le restan eficacia a una novela de acción tan original e interesante.

Donde crecen los tepozanes es la primera incursión en el campo de la novela que hace Miguel N. Lira, cuya obra anterior ha sido de poeta

y autor dramático. Nada en su nuevo libro, sin embargo, confiesa titubeos de primeros pasos, quizás porque Lira ha llevado a la novela las experiencias conquistadas en otros géneros —la habilidad para los diálogos, por ejemplo— y la misma sensibilidad lírica para expresar lo popular que distingue a su temperamento. En *Donde crecen los tepozanes* se propuso describir la historia legendaria de un "nahual" en un poblado indígena tlaxcalteca y logró hacer de este tema un relato terso y animado en el que se equilibran los cuadros de costumbres y las aventuras y afanes amorosos de sus personajes con las escenas de hechicería indígena. Sin embargo, la lectura de esta novela me dejó la impresión de que su asunto era notablemente inferior a su realización, o dicho de otra manera, que advertía un demasiado visible artificio en la concepción de este "nahual" que lleva una doble vida y se casa con la hija inocente de una de sus víctimas y de ese amante frustrado y soñador que se convierte de pronto en héroe del pueblo. Con todo y la viveza de la narración y la riqueza de matices del lenguaje, la novela no logra cautivar la atención del lector que no siente un drama verdadero lo que ocurre en aquellas páginas. Si en lugar de una novela Lira hubiese decidido aprovechar este argumento en un cuento o en un relato breve, quizás habría conseguido darle su medida exacta. Pero desde ahora ha logrado mostrarnos que tiene la sensibilidad, la imaginación y los recursos estilísticos necesarios para escribir mañana grandes novelas.

Dentro del campo de la novela de costumbres rebe situarse *Al filo del agua* (Editorial Porrúa, S. A., 1947) de Agustín Yáñez que nos ofrece un cuadro fiel de la vida de un pueblo característico del estado de Jalisco. Con ella realiza su autor una obra más ambiciosa y amplia que todos sus trabajos anteriores que más bien pueden considerarse relatos o novelas breves y, al mismo tiempo, se desprende por primera vez del material autobiográfico y de la inspiración en otras obras literarias, para atacar, en la madurez de su obra, la creación original y objetiva. Luego de la presentación, la novela tiene un principio brillante con el capítulo intitulado "Aquella noche", que inicia al lector en el conocimiento de las intimidades angustiadas de algunos personajes que serán actores de los acontecimientos más importantes de la obra. En los siguientes largos, numerosos capítulos van desarrollándose las vidas de los personajes de este nocturno inicial y va conociendo el lector a los pobladores de este lugar del Arzobispado que cumplen un papel trágico o vulgar, golpean inútilmente los muros de su tiempo y su ambiente o se resignan a agonizar bajo su luto perpetuo

de semana santa. No hay pues una sola acción en *Al filo del agua* sino varias simultáneas o relacionadas que, en su conjunto y a la manera de novelas como las de Anderson o Dos Passos, reconstruyen la existencia de un cuerpo social al que tocan lo mismo el crimen causado por las inquietudes de un "norteño" que la pasión adolescente que envenena la vida del campanero. Los polos que atraen y trastornan estas vidas que describe Yáñez son, congruentemente, el negativo de la religiosidad que a través de los ejercicios espirituales de cuaresma, de las prédicas sacerdotales y del peso tradicional, llama al hombre a la renuncia del mundo y de la carne que llegan al pueblo bajo la figura de una extranjera o en los recuerdos de los placeres citadinos que ha entrevisto una muchacha o como la inquietud que, por una vida más abierta, sienten los que emprenden el viaje hacia el "norte". Y entre estas fuerzas conservadoras y revolucionarias los hombres y las mujeres se debaten, tienen sueños intranquilos, aceptan el pecado y matan, huyen y enloquecen o continúan su vida, pero ya con una conciencia de su frustración y sintiendo la carga de su duelo, ahogados en la penumbra morada, penitenciaria, que respiran. Junto a estas excelencias de su tema y a esta densidad y riqueza de su composición, *Al filo del agua* presenta deficiencias en algunos aspectos que impiden que la obra sea un fruto absolutamente logrado. Toda la novela parece un largo monólogo narrativo en que no escuchamos sino la voz del novelista. Es notoria también cierta falta de flexibilidad en el estilo que se mantiene constantemente en la misma temperatura un poco conceptista y recargada y, finalmente, hay una insistencia excesiva en los temas sexuales y religiosos de los que habla siempre el novelista, de los que hablan sus personajes, por los que viven, se atormentan, sueñan y mueren. Pero estas limitaciones no impiden que la novela de Yáñez merezca considerarse un progreso firme dentro de su propia obra y una aportación significativa para las letras mexicanas que ganan con ella un panorama intenso, fiel y comprensivo de la vida de los pequeños poblados del interior de la República y una obra a la que conviene sin reservas el nombre de novela, con todas las implicaciones de plenitud y profundidad que distinguen al género en sus más destacados ejemplos.

La breve carrera literaria de Jesús Goytortúa ha sido indudablemente afortunada. En 1944 conquistó el Premio Lanz Duret por su novela *Pensativa* y en 1946 ganó el Premio Ciudad de México con *Lluvia roja,* editada en 1947 por la Editorial Porrúa, S. A. Si esta última obra mereció considerarse en primer lugar en un concurso en que participaban cerca de setenta novelas, fué más por su eficacia

narrativa que por la grandeza de su asunto. Este cuenta las aventuras de un impulsivo soldado que consigue hacer olvidar a una valerosa muchacha sus intenciones de ingresar a un convento. La acción se desarrolla en la Huasteca y durante la rebelión delahuertista, lo que permite a su autor animar su relato con las descripciones de aquel paisaje tropical y con escenas revolucionarias no exentas de vigor e interés. El clima de odio y venganza que rodea al héroe de *Lluvia roja,* el feliz contraste que presenta con la dulce y animosa heroína, los episodios finales del saqueo de la casa en que vive esta última y su intervención para ayudar la huída de su enamorado, hacen que se lea esta novela con un interés nunca decaído y aun que se piense que su realización cinematográfica sería un completo éxito, dentro de las márgenes nacionales. En pocos autores contemporáneos mexicanos, como en Goytortúa, se siente al narrador nato que sabe objetivar sus ficciones y cautivar la atención de su lector. Sin embargo, creo que hasta ahora se ha preocupado poco por la nobleza y profundidad de sus asuntos, contentándose con acciones llenas de peripecias y recursos efectistas. Nada hay desproporcionado ni inútil en ellas, si no es un esfuerzo y una habilidad puestas al servicio de historias intrascendentes. Pero recordemos que Gide aconsejaba no preocuparse más que de la forma, porque las ideas vendrían luego naturalmente a habitar una bella fábrica. Tiene pues Goytortúa lo principal y confiamos en que pronto conquistará lo que aun le falta.

Junto a la novela de Goytortúa puede ponerse, dentro del género de aventuras, el relato de Luis Spota intitulado *El coronel fué echado al mar* (1947), premiado en el Certamen Cultural convocado por los Talleres Gráficos de la Nación. Ignorando casi la obra anterior de Spota, su libro más reciente fué una sorpresa para mí, tanto por su asunto como por su técnica narrativa. Cuenta en él sus experiencias personales en un viaje trasatlántico durante la última gran guerra, viaje que si a fin de cuentas resulta tranquilo, angustia a los marineros que lo hacen con la posibilidad de haberlos convertido en antropófagos. Y si por su tema este relato no tiene más conexión con México que la nacionalidad de su autor, por su técnica diríase que quien lo escribe ha frecuentado más la novela norteamericana que la nuestra. Podría haberlo escrito un periodista de aquel país, que, al término de una aventura, forjase con ella una serie de reportajes sensacionales. El estilo de *El coronel fué echado al mar* es pues el que conocemos en las novelas de Hemingway, por ejemplo, estilo que se inspiró, como se sabe, en el de los grandes reportajes. En suma, acción constante,

diálogo ágil y ligero, superficial; sensacionalismo desproporcionado; dibujo rápido de los caracteres. No puede llamársele una novela por cuanto carece de toda profundidad y densidad, ni podrá decirse de este relato que alcanzará la posteridad. En cambio, puede leerse con agrado y aun sin esa sensación de pesadez y lentitud que tan frecuentemente nos dejan las novelas mexicanas.

Si el relato de Spota es extraño a nuestro medio literario por continuar más bien la tradición norteamericana, las dos novelas a que me voy a referir finalmente pudieran llamarse inusitadas en cuanto que su tema fantástico no tiene casi antecedentes en las letras mexicanas. En efecto, entre las características más acentuadas de nuestra prosa narrativa, el realismo es una de las más constantes. Y el realismo excluye la fantasía. Otro tanto podía decirse de la novela en los restantes países hispanoamericanos con señaladas excepciones, hasta que Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares, comenzaron a cultivar, hace algunos años, con notable fortuna el difícil género de la fantasía. Puestos a buscar otros antecedentes, podrían mencionarse algunos relatos en que aparecen elementos fantásticos —de Roa Bárcena, o Lugones por ejemplo—, y ya en nuestro tiempo, parte de las narraciones que incluyó Alfonso Reyes en su poco conocido libro *El plano oblicuo.* Pero a pesar de estas muestras, puede afirmarse que la literatura fantástica —de tan rica tradición en otros países— no es una de las tónicas características de nuestras letras, y ello es lo que hace inusitada la aparición de *La noche anuncia el día* de Diego Cañedo (Editorial Stylo, 1947) y de *Su nombre era muerte* de Rafael Bernal (Editorial Jus, 1947).

Diego Cañedo, nombre de letras de un distinguido arquitecto, no ha iniciado su carrera novelística con *La noche anuncia el día.* En 1943 publicó *El Réferi cuenta nueve* que fué saludada con simpatía por Alfonso Reyes. (Ver *Los Trabajos y los días,* 1946). Su último libro nos sugiere en principio la evocación de otras obras novelescas de tema paralelo que acaso deban considerarse su ascendencia literaria: *La sombra del caudillo* de Martín Luis Guzmán, por el asunto fundamental que narra, y *La máquina de leer pensamientos* de André Maurois, por la ficción que le sirve de pretexto. En las páginas introductorias reiteradamente quiere librarse Cañedo de la sombra de la novela de Maurois, protestando que su obra se encontraba escrita antes de que conociese la francesa. A la admirable narración de Guzmán, en cambio, con la que coincide en relatar los mismos acontecimientos de nuestra historia inmediata, no la menciona. Pero si he traído a cuenta

estos antecedentes de *La noche anuncia el día* es más por afán de situarla y definirla por comparación que por el deseo de restarle los méritos que indudablemente posee. En suma, esta novela cuenta, a través de un complicado proceso de relatores y testigos, la historia de un personaje que, en los días azarosos de la Revolución, salva la vida a un extranjero quien, en prueba de agradecimiento, le entrega unos planos para construir una máquina para leer pensamientos. Circunstancias posteriores llevan a nuestro personaje a interesarse por aquellos planos que consigue interpretar y realizar. Cuando se encuentra en posesión de aquel instrumento mágico, comienza a utilizarlo como arma política que le da extraordinario poder, por la posibilidad que tiene de penetrar los secretos y los sueños de los poderosos de la época obregonista. Con esta ficción logra Cañedo tomar una perspectiva llena de poderoso interés para trazar un cuadro de las vidas de los políticos de aquella hora y culminar, finalmente, con un relato vigoroso de la matanza del General Serrano y compañeros. Existen pues en su novela, además de otros escenarios y acciones secundarias, dos elementos acoplados, el de la propia historia de la máquina para leer pensamientos y la crónica, —de perspectiva muy conservadora, por otra parte— de uno de nuestros gobiernos. Ambas podrían existir separadamente —y de hecho ya han tenido expresiones literarias—, pero el acierto de Cañedo es unirlas y presentarnos, al mismo tiempo que un fondo fantástico, el reverso de la medalla de aquellas vidas, su fondo de miseria y de codicia, de crimen y de lujuria. En esta doble empresa, que puede considerarse difícil, logra Cañedo notorios aciertos. La descripción del proceso y funcionamiento de la máquina fantástica está presentada con habilidad, ofreciendo gradualmente elementos inverosímiles según lo aconseja la técnica de este género narrativo. Los cuadros de nuestra vida política en la época en que se sitúa la acción principal de *La noche anuncia el día* son, por su vigor y su originalidad, acaso más atrayentes que el mecanismo que los condiciona, aunque se resientan, para el gusto sobrio de algunos lectores, de excesiva truculencia, de abuso de los toques grotescos y lujuriosos y aun de ese sombrío pesimismo con que el autor considera toda la obra de la Revolución.

Su nombre era muerte de Rafael Bernal es también la primera obra que conozco de este autor, que lo ha sido, además, de otras novelas entre ellas dos de tema policial. Como para la narración de Diego Cañedo, existe para ésta un antecedente. Cuando le conté a Alfonso Reyes el asunto de *Su nombre era muerte,* desde su lecho de

convaleciente me decía que recordaba la existencia de una *Guerra de las moscas,* de tema paralelo, cuyo autor, según lo averigüé más tarde, es Jacques Spitz. Sea como fuere, la novela de Bernal cuenta una historia cuya monstruosa fantasía consigue cautivar, no sin algunos tropiezos, a su lector. Un hombre, el relator mismo, ha huído a la selva del sureste mexicano por odio y rencor contra los hombres. Allí vive embriagándose y enloqueciendo, conviviendo algunas veces con la tribu indígena de los lacandones que han hecho un dios de su huésped. En su soledad, comienza a obsesionarse por los moscos que lo asedian sin cesar y, en sus largos insomnios, no atento más que a su ataque, concibe la idea de que éstos tienen un lenguaje que expresan a través de intermitencias y modulaciones de su zumbido. Pacientes observaciones lo llevan finalmente a registrar este lenguaje que al fin, con gran sorpresa de los moscos, logra poner en práctica él mismo, por medio de una flauta de carrizo. Así entra en comunicación con los moscos, gana su amistad y se interioriza en su historia, su organización y sus propósitos. Los moscos, mientras tanto, trasmiten a sus grandes autoridades la noticia del hombre que ha logrado comprender y expresar su lenguaje, y éstas sugieren al protagonista un terrible proyecto. Propónense organizar una gran batalla contra la especie humana en la que inocularán virus mortales hasta entonces no usados y, cuando hayan triunfado y esclavizado a la humanidad para que sirva a sus designios, su interlocutor les servirá de intermedio y será el tirano del mundo entero. Cuando ha aceptado, movido por el rencor, participar en aquella empresa, llegan al caribal de la tribu lacandona los miembros de una misión científica, entre los que figura una mujer que seduce al protagonista. Uno de los integrantes de la expedición es escogido por los moscos para darle muerte con sus nuevas armas y atemorizar así al grupo; pero poco después los moscos deciden utilizar también a la muchacha como proveedora de sangre. Entonces el héroe, violando su compromiso, decide salvarla. Mientras encarga a uno de sus amigos lacandones que lleve a su amada a lugar seguro, incita a los moscos oprimidos a la rebelión contra sus tiránicos gobernantes. Pero el lacandón a quien ha confiado la salvación de la muchacha, regresa trayéndole un despojo sanguinolento en una sucia vasija: el corazón de aquélla para que lo posea, y los moscos rebeldes pierden la batalla contra sus opresores. Estos le condenan a muerte y sus últimas horas de vida las dedica el protagonista a escribir el relato de su extraña y loca aventura.

Pese a lo repelente de esta fantasía, Bernal consigue con ella atraer la atención del lector que se entrega a su relato como paralizado frente al peligro de una alimaña. Los pasajes en que describe el proceso por el que el protagonista logra aprender el lenguaje mosquil son quizá la parte más débil de la obra, por prolijos e inconsistentes. Bastaría una exposición más somera y, en algunos puntos, más lógica. No explica cómo puede pasar el protagonista del conocimiento de signos rudimentarios a la posesión de todo un lenguaje. Y ello, en una novela de asunto fantástico cuya eficacia reside precisamente en el rigor lógico de su ficción, es requisito fundamental.

Bajo las líneas mórbidas y siniestras de *Su nombre era muerte,* por otra parte, puede reconocerse una amarga fábula sobre la misantropía y el afán de poder, vencidos al fin por la presencia redentora y trágica del eterno femenino. Bernal tiene el acierto de no insistir excesivamente en las consecuencias ejemplares de su narración a la que mantiene en sus propios límites. Con todo, no es posible evitar que el lector deplore el que Bernal haya ejercitado su fantasía en un tema tan angustioso y deprimente como algunos de Franz Kafka. Es cierto que con ella no hace más que seguir la misma obsesión por el abismo y el mal que casi toda nuestra literatura novelesca. Y sin embargo, quedan otras salidas para la imaginación: Borges ha encontrado una en el mundo de la inteligencia y de la cultura, Lord Dunsany en el reino de la poesía.

José Luis MARTINEZ.

ARQUITECTURA PERUANA

He aquí uno de los más sugerentes y reveladores libros que se han publicado últimamente en el campo de nuestra historia artística. Una obra de síntesis y de análisis que en menos de doscientas páginas, acompañadas de magníficas ilustraciones, nos da una idea completa de la arquitectura peruana desde sus orígenes hasta nuestros días.*

Su autor, Héctor Velarde, adquirió gran parte de sus conocimientos en las escuelas de Suiza y de Francia. Esta formación, que como base cultural es tan necesaria para comprender y estimar en sus justas proporciones los fenómenos americanos, le ha permitido valorar la arquitectura de su patria no sólo como manifestación artística sino también como resultante de la combinación de determinados factores sociales y económicos.

En una introducción breve y jugosa empieza por asentar los elementos principales que actúan en la formación de una arquitectura: el geográfico, el climatológico, el religioso, el social y el histórico. A esta enumeración, muy completa, tal vez sería conveniente añadir el factor económico, que es siempre importante en la génesis de la obra de arte.

La trascendencia de los dos primeros elementos la advertimos desde el principio del libro, ya que en el Perú se distinguen dos arquitecturas, que corresponden a dos regiones perfectamente caracterizadas: la costa y la sierra. La primera es de clima suave y sin lluvias, la segunda tiene frecuentes nevadas, aire frío y transparente.

Cada una de estas regiones, geográficamente bien definidas, dió nacimiento a culturas diferentes, la andina y la costeña, ambas con dos períodos: el arcaico y el evolucionado.

La arquitectura de la costa, desde la más remota antigüedad, encuentra un material apropiado: el adobe. Sus ruinas, tal como se pueden apreciar en las fotografías de Cajamarquilla, por ejemplo, parecen vastos laberintos, cubiertos en ocasiones, de grecas y motivos ornamen-

---

* HECTOR VELARDE: *Arquitectura peruana.* Colección "Tierra Firme", Fondo de Cultura Económica, México, 1946. 174 pp. ilust.

tales íntimamente relacionados con los que aparecen en los tejidos. Es el mismo tipo de decoración que vemos entre los zapotecas y mixtecos aunque los adornos de éstos ofrecen mayor belleza y variedad.

Invasiones de nuevos pueblos determinan un avance en esta cultura, pero se puede considerar como continuación de la anterior, la nazquense, ya que emplea, como base, el adobe y tiene el mismo afán decorativo que hace aparecer algunos muros como tendidos de gigantescas tapicerías.

La ornamentación está, en cambio, casi ausente en la arquitectura andina. En sus más antiguos monumentos advertimos ya la preferencia por la piedra labrada y la acertada elección de sitios, que al mismo tiempo que fueran fácilmente defendibles, tuvieran al fondo los maravillosos panoramas que abundan en la parte norte del Perú. Al contemplar las fotografías de Tihuanaco o de Chanchan, nos damos cuenta que lo que constituye el valor fundamental de esta arquitectura, son los muros de piedra bellamente emparejados y verdaderamente imponentes en su desnudez. La Puerta del Sol, en la primera de estas dos ciudades, sobria, precisa, recuerda un poco las construcciones griegas de la época arcaica.

Estas mismas características las encontramos en el período incaico. Los edificios que se levantan en esta época presentan idénticos elementos, resultantes de la uniformidad impuesta por los dominadores a través de todo el imperio. Lo que fué este imperio en su organización social y política lo podemos translucir por los *Comentarios Reales;* lo que fué desde el punto de vista constructivo, está a la vista en los restos del Cusco, en las ruinas de Sacsahuaman, de Ollantaitambo y de Machupichu. En todas ellas es notable la adaptación del edificio al terreno, el racionalismo de la estructura y la perfección técnica del acabado. La arquitectura incaica es esencialmente pétrea, estable, con grandes superficies compactas y hondos relieves.

Al acabar de leer las páginas consagradas al período prehispánico, los que vivimos en contacto con las manifestaciones artísticas que otras culturas de la misma época dejaron en México, tratamos inevitablemente de establecer un paralelo. Igual inquietud asaltó al autor en las siguientes líneas, modelo de fino análisis: "Si se compara esta arquitectura peruana con su hermana de México, las dos expresiones máximas de este arte en la América prehispánica, se observa una misma naturaleza, pero dos sentidos no sólo diferentes, sino opuestos: la primera es de líneas estáticas, de superficies lisas y de masas tranquilas; la segunda es de líneas dinámicas, de superficies vibrantes de escultura y de

masas que tienden a elevarse en forma mucho más aguda. La primera es reposo y reflexión, la segunda es inquietud y exaltación. . . Ya que es necesario hacer comparaciones para poder definir, se podría decir que la una es un clásico y la otra un gótico americano".

Ambas culturas desaparecen ante la acometida de un grupo de conquistadores españoles encabezados por Pizarro en el Perú, en México por Cortés. Las formas artísticas que importan los nuevos amos se amalgaman con las ya existentes y producen un arte que adquiere prontamente su personalidad propia.

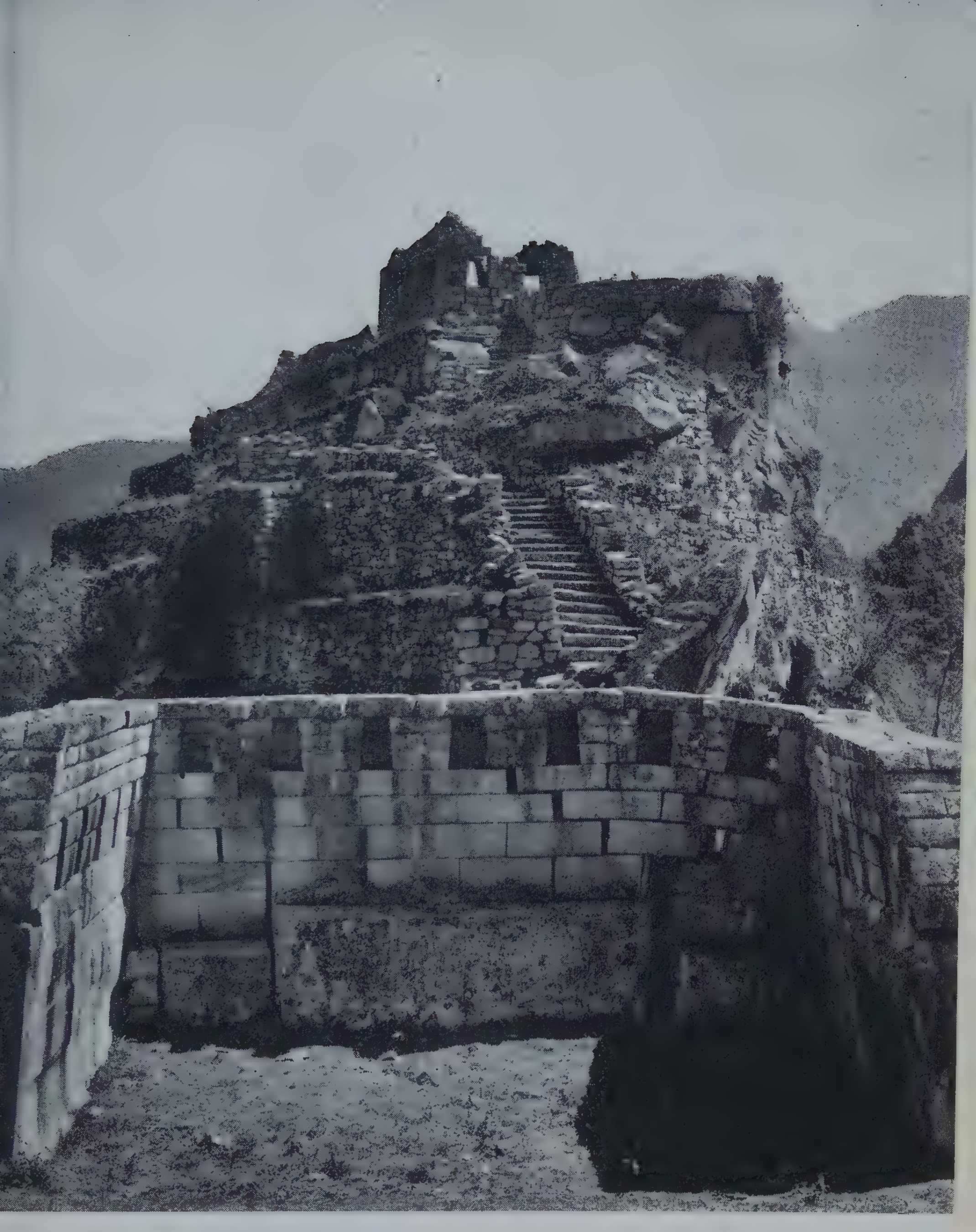
En el Perú hubo una serie de ciudades que fueron focos artísticos de primera categoría. Velarde los estudia separadamente y consagra un capítulo al Cusco, otro a Lima, a Arequipa, Puno, Ayacucho, Trujillo e Ica.

Cada una de estas ciudades, ya sea por la época en que fué construída o por sus períodos de opulencia, presenta un determinado interés. En el Cusco, sobre las bases incaicas de los antiguos templos y palacios indígenas se levantan edificios renacentistas con reminiscencias góticas. Las portadas de la Casa del Almirante, de la de los Cuatro Bustos, son bellísimas dentro de su recia sobriedad; diríase trasplantadas de Burgos. Más interesantes son, sin duda, aquellas otras que como la de la Sierpe, mezclan motivos medievales a la desnudez de los muros incaicos.

La arquitectura limeña presenta menos personalidad, pero mayor encanto. Como correspondía a la Capital del Virreinato, la arquitectura es cortesana, fácil y lujosa y tenemos el palacio de Torre Tagle con sus bellísimas celosías, la Quinta Presa, remedo criollo de castillos europeos, la Casa de Rivera el Viejo, todas con una decoración rica y agradable.

Las residencias toman particular interés en la región de Arequipa. El clima les hace adoptar una curiosa distribución de un ornato también muy característico.

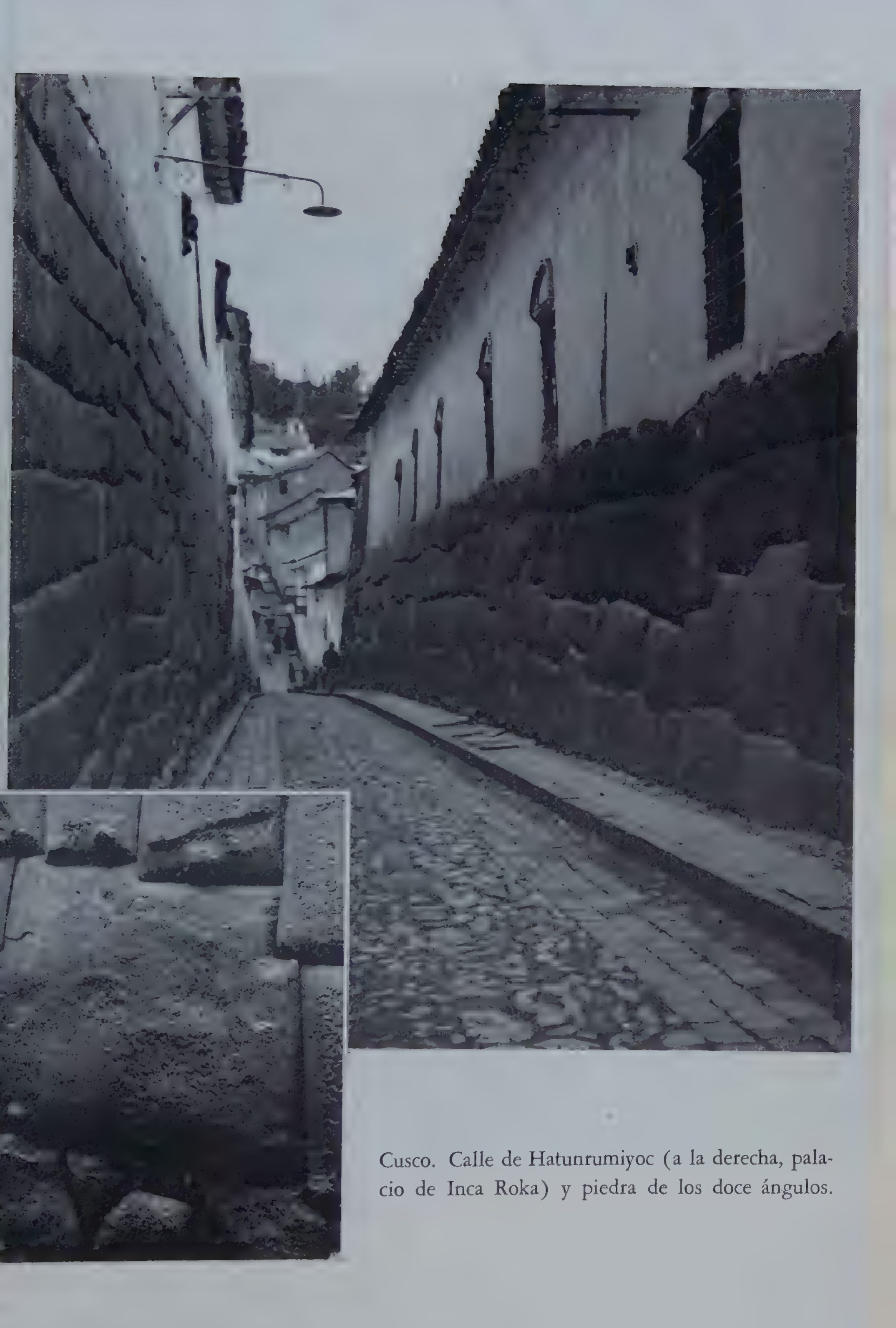
Las construcciones religiosas son, desde todos puntos de vista, mucho más importantes que las civiles. En el Cusco, Santo Domingo, la Catedral, la Compañía, nos muestran su arquitectura riquísima, correspondiendo al barroco en su máxima expresión. El mismo estilo que tan bien se había acomodado al temperamento criollo, domina en los templos y conventos de Lima. Las fotografías nos muestran grandes claustros con sus arcos ricamente adornados, portadas como las de San Agustín en las que se ha utilizado hasta el último rincón para esculpir un adorno; interiores de iglesias fulgurantes de oro e interiores de



Subida al templo superior de Machupijchu, dep. de Cusco.



ntuario de Delfos, Grecia. Famoso muro de aparejo poligonal irregular contra los temblo



Cusco. Calle de Hatunrumiyoc (a la derecha, palacio de Inca Roka) y piedra de los doce ángulos.



Cusco. Torre de Sto. Domingo sobre el templo del sol.

conventos llenos de tallas, pinturas y labrados. Posiblemente el mismo aspecto debieron de presentar los conventos mexicanos antes de la época de la Reforma.

El barroco peruano, tal como lo vemos a través de las ilustraciones, especialmente las que corresponden al siglo XVII, presenta, en sus líneas generales, muchas analogías con el que floreció en la Nueva España. Es el mismo sistema de concentrar toda la decoración en un solo punto de la fachada para que contraste con los paramentos lisos de los muros. Es la misma serie de columnas enmarcando un nicho o una ventana o una puerta, es la misma abundancia de motivos vegetales estilizados. Y ya individualizando un poco, la portada de San Agustín de Arequipa, tiene todas las características de alguna portada poblana; la Catedral de Cajamarca recuerda algo la de Zacatecas y así se podría seguir indefinidamente.

En el siglo XVIII desaparecen estas similitudes. Mientras que en la Nueva España se daba al churrigueresco un sello verdaderamente inconfundible, la arquitectura peruana se deja influir por el barroco austríaco y se producen fachadas muy europeas, de líneas sinuosas como la de Santiago de Lima.

Tanto en México como en Lima faltó el concepto integral y riguroso de la arquitectura, ya que en México no hubo arquitectos hasta el siglo XVIII. Los que construían eran alarifes más o menos hábiles o aficionados que distribuían casas, proyectaban un templo o componían una fachada. Esta misma similitud de procedimientos hermana las dos arquitecturas. En una y en otra la presencia de elementos indígenas, el uso de materiales propios del suelo, el sentido autóctono de la forma, de la plasticidad y del colorido, hicieron que esta arquitectura llegara a ser profundamente nacional, formando una sólida y definida expresión de belleza.

Las páginas que el autor dedica a contar la evolución de la arquitectura peruana desde la época de la Independencia hasta nuestros días, se diría que han sido escritas pensando en la evolución arquitectónica de México en la misma época. Es sorprendente la similitud que existe entre ambos países. Asistimos a la reacción que provoca el movimiento republicano contra todo lo que fuera o recordara la dominación española, rechazando también esa arquitectura que le recordaba a España sin pensar que ya era peruana. Domina, durante un cierto lapso, el frío estilo académico, la simetría ordenando todas las fachadas, pero la distribución se conservaba tradicional. Viene después la influencia francesa e italiana, se buscan ingenieros europeos que levantan palacetes

con tejados inclinados, mansardas y cresterías de zinc. Se desconoce la realidad a fuerza de idealización y entusiasmo por las nuevas formas arquitectónicas venidas de Europa. El "art nouveau" de 1900, causa positivos desastres en su afán por imitar los bulevares parisinos, los chalets ingleses y los hoteles suizos.

Sólo desde hace pocos años, algunos arquitectos inteligentes comenzaron a darse cuenta de la belleza de las formas tradicionales. Nació un estilo que se podría llamar "neo colonial peruano". Esta especie de copia produjo ciertas construcciones de mérito. En nuestros días se ha buscado, sobre todo, el empleo de esos materiales tradicionales hispanos e indígenas, para fusionarlos con el espíritu de la época actual. Las fotografías que ilustran la parte final del volumen, nos presentan una serie de casas y residencias verdaderamente interesantes.

Acabamos esta breve reseña recomendando calurosamente la obra de Velarde no sólo a los que se interesan por cualquier manifestación artística, sino muy especialmente a aquellos que se dedican al estudio del arte en México. Deseamos igualmente que el público en general dé a este bello libro la acogida que merece.

Gonzalo OBREGÓN, Jr.

SUMARIO

NUESTRO TIEMPO

Otto Klepper — El problema histórico del mundo contemporáneo.
Emilio Romero — La política del Perú en la República.
Antonio Carrillo Flores — La crisis del abstencionismo del Estado.
Nota, por Norberto Rodríguez Bustamante.

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

Roland P. Caillois — "Volver a las cosas".
Juan D. García Bacca — Existencialismo alemán y existencialismo francés.
Florentino Torner — Arte puro y estética impura.
Nota, por Jan Bazant.

PRESENCIA DEL PASADO

Pablo Martínez del Río — El hombre fósil de Tepexpam.
Agustín Villagra Caleti — Las pinturas de Bonampak.
Justo Caballero — La libertad, tradición española.
Notas, por César Lizardi Ramos y José Miranda.

DIMENSION IMAGINARIA

Francisco Orozco Muñoz — Poemas.
Joaquín Pasos — Canto de guerra de las cosas.
Ernesto Cardenal — Joaquín Pasos: un joven que no ha viajado nunca.
Francisco García Lorca — Córdoba. Lejana y sola.
Hans Platschek — Paul Klee.
Francisco Rojas González — La cabra en dos patas.
Notas, por José Luis Martínez y Gonzalo Obregón, Jr.

Printed in Mexico.